

يقرر أفلاطون أن الواقع له مستويان محددان: الأول هو العالم المرئي الذي يتكون من المشاهد والأصوات، والثاني هو العالم المفهوم (عالم "المثُل") الذي يمنح ذلك العالم المرئي معناه.





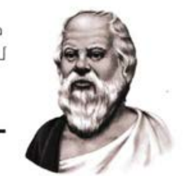
مبادئ الفلسفة

101

بداية من أفلاطون وسقراط، وصولًا إلى علميْ الأخلاق والميتافيزيقيا، هذه مقدمة أساسية في تاريخ الفكر



ظهرت حكاية الكهف الرمزية لـ أفلاطون في شكل حوار بين سقراط وجلاوكون، شقيق أفلاطون.





بعبارة أخرى، س = ص إذا كان كل جزء في س هو أيضًا جزء من ص، والعكس صحيح.



بول كلينمان

مكتبة

مبادئ الفلسفة 101

بداية من أفلاطون وسقراط وصولًا
إلى علمي الأخلاق والميتافيزيقيا
مقدمة أساسية في تاريخ الفكر

بول كلينمان





للتعرف على فروعنا

نرجو زيارة موقعنا على الإنترنت **www.jarir.com**

للمزيد من المعلومات الرجاء مراسلتنا على: **jbpublications@jarirbookstore.com**

الطبعة الأولى 2022



PHILOSOPHY 101

FROM **PLATO AND SOCRATES** *TO* **ETHICS AND METAPHYSICS,** AN ESSENTIAL PRIMER ON THE **HISTORY OF THOUGHT**

PAUL KLEINMAN





المحتويات

مقدمة

ما الفلسفة؟

يبدو هذا السؤال في حد ذاته فلسفيًّا، أليس كذلك؟ لكن ما الذي يعنيه ذلك على وجه التحديد؟ ماذا تعني الفلسفة؟

إن كلمة *الفلسفة* تعني «حب الحكمة»؛ وبالتحديد حب الحكمة التي تهدي الفلاسفة إلى الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي تدور حول ماهيتنا وعلة وجودنا. ومن الوهلة الأولى ربما تبدو الفلسفة علمًا اجتماعيًّا، ولكنك ستكتشف من خلال قراءتك هذا الكتاب أن الفلسفة أشمل من ذلك كثيرًا؛ فهي تشمل كل الموضوعات التي يمكنك التفكير بشأنها، كما أنها ليست مجرد نتاج نقاشات مجموعة من قدماء الإغريق الذين أخذوا يتساءلون فيما بينهم مرارًا وتكرارًا (على الرغم من أن هذه النقاشات تمثل جزءًا لا يستهان به منها). وللفلسفة تطبيقات واقعية للغاية، بداية من الأسئلة الأخلاقية التي أثيرت عن السياسات الحكومية، ووصولًا إلى النماذج المنطقية التي تتطلبها برمجة الحاسوب. وهكذا تجد أن جذور أي شيء تعود إلى الفلسفة.

كما تمكّننا الفلسفة من سبر أغوار العديد من المفاهيم، مثل المغزى من الحياة، والمعرفة، والفضيلة، والواقعية، ووجود الله، والوعي، والسياسة، والدين، والاقتصاد، والفن، واللغة؛ فالفلسفة لا حدود لها.

والفلسفة في مدلولها الأشمل تتناول ستة موضوعات أساسية:

1. **الميتافيزيقا:** دراسة الكون والواقع.
2. **المنطق:** كيفية تكوين حجة مقنعة.

3. **نظرية المعرفة**؛ دراسة المعرفة والكيفية التي نكتسبها بها.
4. **فلسفة الجمال**؛ دراسة الفن والجمال.
5. **السياسة**؛ دراسة الحقوق السياسية، ودور الحكومات، ودور المواطنين.
6. **الأخلاق**؛ دراسة الفضيلة، والكيفية التي ينبغي للمرء أن يعيش بها حياته.

إذا كنت قد فكرت من قبل قائلاً: «آه، *الفلسفة*. لن يمكنني أبدًا فهم *تلك* المادة»، فلا تخف، فستجد في هذا الكتاب دورة الفلسفة السريعة والمكثفة التي كثيرًا ما رغبت فيها. وأخيرًا، سيمكِّنك هذا الكتاب من فهم الأفكار الفلسفية المختلفة دون الشعور بأية صعوبة أو ملل.

مرحبًا بك في رحلة تعلم مبادئ الفلسفة.

فلسفة ما قبل سقراط

أصول الفلسفة الغربية

ربما تعود جذور الفلسفة الغربية إلى ما أنتجه فلاسفة الإغريق خلال القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد، وقد بدأ أولئك الفلاسفة – الذين أُطلق عليهم لاحقًا فلاسفة ما قبل سقراط – في تحليل عناصر العالم الذي يحيط بهم، فبدلًا من أن ينسب هؤلاء الفلاسفة ما يحيط بهم إلى معبودات الإغريق، عمدوا إلى البحث عن تفسيرات أكثر عقلانية بشأن العالم والكون، وعلة وجودهم فيه.

لقد كانت هذه هي فلسفة الطبيعة، حيث أخذ فلاسفة ما قبل سقراط يتساءلون عن مصدر كل شيء، ومما صُنع، والكيفية التي يمكن بها وصف الطبيعة رياضيًّا، وكيف يمكن للمرء أن يفسر وجود التعددية في الطبيعة، كما سعوا إلى اكتشاف المبدأ الأول الذي رأوا أنه المادة الأساسية للكون. ونظرًا إلى الحقيقة القائلة إنه لا يوجد في الكون شيئان متشابهان، أو لا يوجد شيء يبقى على الحالة نفسها، قرر فلاسفة ما قبل سقراط أنه لا بد من وجود مبادئ للتغير ينطوي عليها هذا المبدأ الأول للكون.

ما الذي يعنيه مصطلح ما قبل سقراط؟

لقد شاع مصطلح *ما قبل سقراط* عام 1903 على يد الباحث الألماني «هرمان ديلز». وفي الواقع لقد عاصر «سقراط» العديد من فلاسفة ما قبل سقراط؛ ومن ثم لا يعني هذا المصطلح أن هؤلاء الفلاسفة قد عاشوا في عصر سابق للعصر الذي عاش فيه سقراط، بل يتعلق مصطلح *ما قبل سقراط* بالاختلاف في الأيديولوجيا والمبادئ. وعلى الرغم من أن العديد من فلاسفة ما قبل سقراط

قد ألفوا بعض المخطوطات، فإن هذه المخطوطات لم تصل إلينا كاملة، ومعظم ما نفهمه عن فلاسفة ما قبل سقراط يستند إلى قطع متفرقة من المخطوطات التي كُتب لها البقاء، واقتباسات المؤرخين والفلاسفة اللاحقين الذين كانوا في العادة متحيزين.

أهم مدارس فلسفة ما قبل سقراط

المدرسة الميليسية

لقد عاش أوائل فلاسفة ما قبل سقراط في مدينة ميليتوس التي تقع على ساحل الأناضول (تركيا حاليًّا)، ومن ميليتوس خرج ثلاثة من أهم فلاسفة ما قبل سقراط: «طاليس»، و«أناكسيماندر»، و«أناكسيمينس».

طاليس

لقد زعم «طاليس» (624–546 قبل الميلاد) الذي يعد أحد أهم فلاسفة ما قبل سقراط، أن المبدأ الأول أو العنصر الأساسي للطبيعة هو الماء، وقرر «طاليس» أن الماء تسري عليه مبادئ التغير مثل التبخر والتكثُّف؛ ومن ثم يمكن أن يتحول إلى مادة غازية أو صلبة، كما توصل إلى أن الماء هو المسئول عن الرطوبة (التي تتولد منها الحرارة) والتغذية، بل افترض أن الأرض تطفو فوق الماء.

أناكسيماندر

كان الفيلسوف الرائد الذي ظهر في ميليتوس بعد «طاليس» هو «أناكسيماندر» (610–546 قبل الميلاد). وخلافًا لما كان عليه «طاليس»، زعم «أناكسيماندر» أن العنصر الأساسي للطبيعة هو مادة غير محددة ولا متناهية، وقد أُطلق عليها اسم

الأبيـرون (اللامتعين)، ومن هذا المنطلق فـإن الأضداد مثل الرطوبة والجفاف، والبـرودة والحـرارة ينفصل بعضهـا عن بعض. ويشـتهر «أناكسـيماندر» بأنه أول فيلسوف نعلم عنه تدوينه لفلسفته وتركه أعمالًا كتابية.

أناكسيمينس

«أناكسيمينـس» (585-528 قبـل الميـلاد) هـو الفيلسـوف البـارز الأخير في المدرسة الميليسية، وافترض أن العنصر الأساسي للطبيعة هو الهواء، حيث يرى أن الهـواء موجـود في كل مكان، ويخضـع لجميع العمليات، وقد يتحول إلى أشـياء أخرى، مثل الماء، والسحاب، والرياح، والنـار، وكذلك التراب.

المدرسة الفيثاغورية

يرى الفيلسـوف وعالم الرياضيات «فيثاغورسـ» (570-497 قبل الميلاد) - ربما يعد هو الفيلسـوف الأشـهر بسـبب نظريته الرياضية التي حملت اسـمه - أن أساس كل الحقائق هو العلاقات الرياضية، وأن الرياضيات تحكم كل شـيء، كما يرى «فيثاغورس» أن الأرقام هي الشيء الأهم على الإطلاق، وأن كل الأشياء يمكن التنبؤ بها وقياسـها باسـتخدام الرياضيـات. وقد ترك «فيثاغورسـ» أثرًا مذهلًا، فكانت مدرسته الفلسفية أشبه بطائفة دينية، وكان له أتباع ينصتون إلى كل كلمة تخرج منه، ويمتثلون لها... حتى قواعده الغريبة التي شـملت كل شـيء بدايةً مما يجـوز ومـا لا يجـوز لهم أن يأكلـوه، أو يلبسـوه، وصولًا إلـى الطريقة التـي يتبولون بها. لقد امتدت فلسفة «فيثاغورس» إلى العديد من الجوانب، فاعتقد تلاميذه أنه استوحى آراءه من معبودات الإغريق.

مدرسة أفسس

قامت مدرسـة أفسـس على أعمال فيلسـوف واحـد وهو «هرقليطسـ» (535-475 قبل الميلاد) الذي كان يعيش في مدينة أفسـس، ورأى «هرقليطسـ» أن كل شـيء في

الطبيعة يتغير باستمرار، أو في حالة تغير دائم، ولعل أكثر ما اشتهر به هو فكرته القائلة إن الرجل لا يمر بالنهر نفسه مرتين أبدًا، كما رأى «هرقليطس» أن العنصر الأساسي للطبيعة هو النار، وأن أي شيء في الطبيعة هو مظهر من مظاهر النار.

المدرسة الإيلية

لقد ظهرت المدرسة الإيلية في مدينة كولوفون، وهي مدينة قديمة قريبة من ميليتوس. ومن هذه المنطقة خرج أربعة من أهم فلاسفة ما قبل سقراط: «كزينوفانيس»، و«بارمنيدس»، و«زينون»، و«ميليسوس ساموس».

كزينوفانيس كولوفون

اشتُهر «كزينوفانيس» (570–475 قبل الميلاد) بنقده الأفكار العقدية للإغريق وأساطيرهم، وبصفة خاصة، كان يهاجم تجسيم معبودات الإغريق (أو اتخاذها هيئة الإنسان)، كما اعتقد «كزينوفانيس» أن للكون إلهًا واحدًا ثابتًا يسمع ويرى، ويفكر ويسيطر على العالم بقوة فكره.

بارمنيدس الإيلي

كان «بارمنيدس» (510–440 قبل الميلاد) يعتقد أن الواقع في حقيقته لا يمت بصلة إلى ما يلاحظه المرء في عالمه، وأن العقل - وليس الحواس - هو السبيل الوحيد الذي يمكّن المرء من الوصول إلى الحقيقة، كما خلُص «بارمنيدس» إلى أن فلاسفة الميليسية الأوائل لم تكن أفكارهم غامضة ومبهمة فحسب، بل كانوا يبدأون بطرح أسئلة غير صحيحة، حيث رأى أنه من غير المعقول مناقشة ما هو موجود وما هو غير موجود؛ لأن الشيء الوحيد الذي تكون مناقشته معقولة - والشيء الوحيد الصحيح - هو الشيء الموجود.

وقد أثر «بارمنيدس» في «أفلاطون» وسائر الفلاسفة الغربيين تأثيرًا كبيرًا، وقاد عمله المدرسة الإيلية لتصبح أول حركة تعتبر العقل الخالص هو المعيار الوحيد للوصول إلى الحقيقة.

زينون الإيلي

كان «زينون الإيلي» (490-430 قبل الميلاد) من أشهر تلامذة «بارمنيدس» (وربما صديقه الصدوق)، وقد أفنى حياته في إقامة الحجج (التي تعرف بمفارقات زينون) التي تدافع عن أفكار «بارمنيدس». وفي أشهر مفارقات «زينون» التي تسمى مفارقة الحركة، حاول أن يثبت أن التعددية الأنطولوجية - وهي فكرة أن تعدد الأشياء يناقض مبدأ الوحدة - ستؤدي حتمًا إلى نتائج غير معقولة، حيث كان «بارمنيدس» و«زينون» يعتقدان في وحدة الواقع، وأن الأشياء التي من قبيل التعددية والحركة ليست سوى أوهام. وعلى الرغم من أن فلسفة «زينون» قد دحضها الفلاسفة اللاحقون، فإن مفارقاته ما زالت تثير تساؤلات وتحديات وأفكارًا مهمة لدى الفلاسفة والفيزيائيين وعلماء الرياضيات.

ميليسوس ساموس

كان «ميليسوس ساموس» - الذي عاش في عام 440 قبل الميلاد تقريبًا - آخر فلاسفة المدرسة الإيلية. وامتدادًا لأفكار «بارمنيدس» و«زينون»، ميَّز «ميليسوس ساموس» بين *حقيقة* الشيء وما يبدو عليه، فإذا كان *حقيقة* شيء ما هي ص، فلا بد أن يكون دائمًا ص (ولا شيء غير ص)؛ ومن ثم فإذا كان هناك شيء بارد، فلا يمكن أن تزول عنه صفة البرودة أبدًا، ولكن بما أن هذا الأمر لا ينطبق على أي شيء - فلا شيء يحتفظ بخواصه إلى الأبد - فلا شيء إذن (باستثناء حقيقة «بارمنيدس»، التي تعني أن الواقع عبارة عن شيء واحد متواصل لا يتغير) *حقيقيًا* في الواقع، وإنما هذا ما يبدو عليه.

المدرسة الذرية

ذهبت المدرسة الذرية - التي بدأت على يد «ليوكيبوس» في القرن الخامس قبل الميلاد، وازدهرت على يد تلميذه «ديموقريطوس» (460-370 قبل الميلاد) - إلى أن المادة تتشكل من ذرات وفراغ، وهي مرتبة بطرق مختلفة (هذا الفراغ تتحرك فيه الذرات)، وهذه الفكرة قريبة من مفاهيم الذرات التي نعرفها اليوم، كما اعتقد أصحاب هذه المدرسة أن الذرات عبارة عن جزيئات متناهية في الصغر (لدرجة أن الذرة لا تقبل الانقسام إلى جزأين) وتختلف في الحجم، والشكل، والحركة، والترتيب، والحالة، وعندما تجتمع هذه الذرات معًا، فإنها تكوِّن المادة التي نراها في العالم المرئي.

سقراط (469-399 قبل الميلاد)

المجدد

وُلد «سقراط» في أثينا ببلاد الإغريق في عام 469 قبل الميلاد تقريبًا، وتُوفي عام 399 قبل الميلاد. وبينما عمد فلاسفة ما قبل سقراط إلى سبر أغوار العالم الطبيعي، صب «سقراط» تركيزه على التجربة الإنسانية، فركز على الأخلاق الفردية، وتساءل عما من شأنه أن يؤدي إلى عيش حياة طيبة، وناقش القضايا الاجتماعية والسياسية، وقد أصبحت فلسفته وأفكاره هما الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الغربية. وعلى الرغم من أن «سقراط» يُعد من أكثر الشخصيات التي عرفها التاريخ حكمةً، فإنه لم يدوِّن أي شيء من أفكاره، فكل ما نعرفه عنه يستند إلى ما دوَّنه عنه تلاميذه ومعاصروه (وبخاصة أعمال «أفلاطون»، و«كسينوفون»، و«أريستوفان»).

بما أن كل ما نعرفه عن «سقراط» يستند إلى كتابات الآخرين عنه (التي كانت غالبًا خيالية)، وأن هذه الكتابات مختلفة فيما بينها، فإننا في الواقع لا نعرف الكثير عنه أو عن أفكاره، وهذا ما يُطلق عليه «إشكالية سقراط». فمن خلال كتابات الآخرين عنه، علمنا أنه وُلد لأب يعمل نحات صخور، وأم تعمل قابلةً، وأنه على الأرجح تلقى تعليمًا إغريقيًّا بسيطًا، وأنه لم يكن وسيمًا (في حقبة كان الجمال الخارجي يمثل أهمية كبرى)، وأنه خدم في الجيش خلال الحرب البيلوبونيسية، وأنه كان له ثلاثة أبناء من امرأة أصغر منه كثيرًا، وأنه عاش فقيرًا، وربما كان يعمل نحات صخور قبلٍ أن يتجه إلى الفلسفة.

ومع ذلك فإن الأمر الوحيد الذي وُثق جيدًا من حياة «سقراط» كان وفاته، فخلال حياة «سقراط» كان حكم أثينا قد بدأ الانهيار، فبعد أن انهزمت أثينا أمام إسبرطة في الحرب البيلوبونيسية على نحو محرج، واجهت أزمة هوية

نوعًا ما، وأصبحت تركز على الجمال المادي، وأفكار الثروة، وإضفاء الطابع الرومانسي على الماضي، وبما أن «سقراط» كان ناقدًا صريحًا لهذا الأسلوب في الحياة، فقد أوجد ذلك له الكثير من الأعداء. وفي عام 399 قبل الميلاد، ألقي القبض على «سقراط»، وقُدم إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد وإفساد شباب المدينة، وأثبتت المحكمة إدانته، وحكمت عليه بالإعدام بشرب السم. وبدلًا من أن يهرب «سقراط» إلى خارج البلاد (وقد أتيحت له فرصة الهرب)، شرب «سقراط» السم بلا تردد.

إسهامات سقراط الفلسفية

كثيرًا ما تُنسب إلى «سقراط» هذه المقولة التي تقول: «الحياة التي تخلو من التساؤل لا تستحق أن تُعاش»، فقد كان «سقراط» يرى أن المرء إذا أراد أن يكون حكيمًا فلا بد له من أن يكون قادرًا على فهم نفسه. كما كان «سقراط» يرى أن تصرفات الفرد ترتبط بمدى معرفته وجهله ارتباطًا وثيقًا، واعتقد كذلك أنه ينبغي للناس أن يطوروا من أنفسهم، بدلًا من أن يصبوا جل تركيزهم على الأشياء المادية. كما سعى إلى فهم الفرق بين أن تكون *تصرفات* المرء طيبة، وأن *يكون* المرء طيبًا. وقد أسهمت الطريقة الجديدة والفريدة التي تناول بها «سقراط» موضوعات المعرفة، والوعي، والفضيلة في تغيير الفلسفة إلى الأبد.

المنهج السقراطي

لعل أكثر ما اشتهر به «سقراط» هو منهجه السقراطي، وقد ذكر لأول مرة في *الحوارات السقراطية* لـ«أفلاطون»، حيث يناقش «سقراط» وأحد تلاميذه مسألة معينة، ومن خلال سلسلة من الأسئلة يشرع «سقراط» في اكتشاف القوة الدافعة الكامنة وراء الطريقة التي تشكلت بها معتقدات المرء ومشاعره؛ ومن ثم يكون أقرب إلى الحقيقة. ومن خلال هذه العملية المستمرة من طرح الأسئلة، كان

«سقراط» قادرًا على كشف التناقضات في الطريقة التي يفكر بها الشخص، الأمر الذي يتيح له التوصل إلى استنتاج لا يرقى إليه الشك.

استخدم «سقراط» أسلوب إلينخوس (الدحض)، وهو أسلوب يدحض من خلاله ادعاءات الطرف الآخر الذي يناقشه، وإليك خطوات هذا الأسلوب:

1. يؤكد أحد الأشخاص مقولة معينة أمام «سقراط»، الذي يرد عليه مفندًا إياها، أو ربما يرد عليه بطرح سؤال، كأن يقول على سبيل المثال: «ما الشجاعة؟».
2. بمجرد أن يجيب الطرف الآخر عن السؤال، يفكر «سقراط» في سيناريو تكون فيه هذه الإجابة لا محل لها من الصحة، بحيث يحمله على التسليم بأن مقولته الأصلية خطأ، وعلى سبيل المثال إذا أجاب الطرف الآخر على السؤال السابق قائلاً: «الشجاعة هي جَلَد الروح»، فربما يفند «سقراط» ادعاءه بأن يقول: «الشجاعة صفة حميدة، بينما الجَلَد عن جهل صفة مذمومة».
3. يقبل الطرف الآخر هذا الادعاء، فيغيِّر «سقراط» من المقولة الأصلية ليضم الاستثناء إلى القاعدة.
4. يبرهن «سقراط» على أن مقولة هذه الشخص خطأ، وأن نقيضها هو الصحيح في الحقيقة. وكلما واصل الطرف الآخر تغيير إجابته، يواصل «سقراط» تفنيده إلى أن تصبح إجابة الطرف الآخر أقرب إلى الحقيقة الفعلية.

المنهج السقراطي اليوم

لا يزال المنهج السقراطي مُستخدمًا على نطاق واسع حتى يومنا هذا، وبخاصة في كليات الحقوق والقانون في جميع أنحاء الولايات المتحدة. أولًا، يُطلب من الطالب تلخيص حجة القاضي، ثم يُسأل الطالب عن مدى موافقته

على هذه الحجة، ثم يلعب الأستاذ الجامعي دور الشرير بأن يطرح مجموعة أسئلة من شأنها أن تجعل الطالب يدافع عن قراره.

إن استخدام المنهج السقراطي يمكّن الطلاب من بدء التفكير النقدي، واستخدام المنطق في تكوين حججهم، وفي الوقت نفسه يمكّنهم من العثور على الثغرات الموجودة في افتراضاتهم؛ ومن ثم سدها.

أفلاطون (429-347 قبل الميلاد)

أحد مؤسسي الفلسفة الغربية

وُلد «أفلاطون» في أثينا الإغريقية في عام 429 قبل الميلاد تقريبًا من أبوين ينحدران من عائلة أرستقراطية في المجتمع اليوناني، وقد مكّنته هذه المنزلة الاجتماعية من أن يدرس على أيدي العديد من المعلمين البارزين، ومع ذلك لم يؤثر فيه أي معلم مثلما أثر فيه «سقراط» وقدرته على النقاش وإدارة الحوار. وفي الحقيقة، إن كتابات «أفلاطون» هي مصدر الكثير من المعلومات التي نعرفها عن «سقراط».

بينما كانت تطمح عائلة «أفلاطون» إلى أن يكون لابنها مستقبل سياسي، وقع حدثان دفعا «أفلاطون» إلى الابتعاد عن هذا النمط في عيش الحياة: الأول هو الحرب البيلوبونيسية (التي انتصرت فيها إسبرطة؛ ومن ثم استُبعد أقارب «أفلاطون» الذين كانوا جزءًا من النظام الديكتاتوري لكونهم فاسدين)، والثاني هو إعدام «سقراط» عام 399 قبل الميلاد على يد حكومة أثينا الجديدة.

اتجه «أفلاطون» بعد ذلك إلى الفلسفة، وقضى حياته بين التأليف والسفر والترحال، وقد درس على يد «فيثاغورس» في صقلية، وبعد عودته إلى أثينا أسس الأكاديمية الأفلاطونية، وهي مدرسة عكف فيها «أفلاطون» ومعلمون آخرون يتبنون أفكاره على تدريس الفلسفة والرياضيات ومناقشة مسائلهما، وكان «أرسطو» واحدًا من تلامذة «أفلاطون».

استنباط فلسفة أفلاطون من المناقشات المكتوبة

على غرار «سقراط»، كان «أفلاطون» يرى أن الفلسفة عملية متواصلة من التساؤل والنقاش والحوار، فقد كانت كتاباته على هيئة حوارات.

ولعل السمتين الأكثر إثارة للاهتمام فيما اتسمت به هذه الحوارات هما أنها لم تتضمن ذكرًا صريحًا لآراء أفلاطون الخاصة بشأن الموضوع الذي يكتب عنه (من خلال البحث المتعمق، قد يتمكن المرء من استنباط موقفه)، وأن «أفلاطون» لم يجعل من نفسه شخصية في هذه الحوارات، فقد أراد «أفلاطون» أن يكون لدى القرَّاء القدرة على تكوين آرائهم بأنفسهم في الموضوعات التي يطرحها دون أن يملي عليهم طريقة تفكير معينة (وهذا دليل كذلك على أنه كان كاتبًا بارعًا)، وهذا هو السبب في أن العديد من حواراته لا تؤدي إلى نتيجة موجزة، حتى إن تلك التي تؤدي إلى شكل ما من أشكال النتيجة، تفسح المجال أمام الشكوك والحجج المضادة المحتملة.

وقد تناولت حوارات «أفلاطون» مجموعة متنوعة من الموضوعات، مثل: الفن، والمسرح، والأخلاق، والخلود، والعقل، والميتافيزيقا.

لقد كتب «أفلاطون» ما لا يقل عن ستة وثلاثين حوارًا، بالإضافة إلى ثلاث عشرة رسالة (على الرغم من أن المؤرخين يختلفون في صحة نسبة هذه الرسائل إلى «أفلاطون»).

نظرية المثُل

لقد كانت نظرية المثُل أحد أهم المفاهيم التي وضعها «أفلاطون»، وهو يقرر في هذه النظرية أن الواقع ينقسم إلى مستويين محددين:

1. العالم المرئي الذي يتكون من المشاهد والأصوات.
2. العالم المفهوم (عالم المثُل) الذي يمنح العالم المرئي كينونته.

على سبيل المثال، عندما يرى شخص لوحة جميلة، تكون لدى هذا الشخص القدرة على تعريف الجمال، لأن لديه مفهومًا مجردًا عن ماهية الجمال؛ ومن ثم

فإن الأشياء الجميلة يُنظر إليها على أنها جميلة، لأنها جزء من مثال الجمال. وفي حين أن الأشياء الموجودة في العالم المرئي قد تتغير وتفقد جمالها، فإن مثال الجمال نفسه سرمدي، ولا يتغير أبدًا، ولا يمكن رؤيته.

كما يرى «أفلاطون» أن مفاهيم مثل الجمال، والشجاعة، والطيبة، والعفة، والإنصاف موجودة في عالم كامل من المثُل، خارج نطاق الزمان والمكان، ولا تتأثر بما يحدث في العالم المرئي.

وعلى الرغم من أن فكرة المثُل واضحة في العديد من حوارات «أفلاطون»، فإن مفهوم المثال عنده يختلف من نص إلى آخر، وفي بعض الأحيان تكون هذه الاختلافات عصية على التفسير. وقد تمكَّن «أفلاطون» من خلال نظرية المثُل من تجسيد الفكرة المجردة بحيث تكون وسيلة إلى اكتساب معرفة أكبر.

نظرية النفس الثلاثية

في كتاب *الجمهورية*، وفي الحوار الآخر المشهور *فيدروس*، يناقش «أفلاطون» فهمه للعقلانية والنفس، فالنفس عنده تنقسم إلى ثلاثة أقسام: النفس العقلانية، والنفس الروحية، والنفس الشهوانية.

1. **النفس العقلانية:** هي المسئولة عن التفكير والفهم عندما يكون هناك شيء صحيح مقابل شيء خطأ، وشيء مادي مقابل شيء معنوي، وعن اتخاذ القرارات العقلانية.
2. **النفس الروحية:** هي المسئولة عن كل الرغبات التي تطمح إلى الانتصار والشرف، فإذا كان الفرد ذا نفس سوية، فلا بد أن تفرض النفس الروحية سيطرة الروح العاقلة بحيث تكون هي القائدة، أما تثبيط النفس الروحية فسيؤدي إلى إثارة مشاعر الغضب والشعور بالاستياء.

3. **النفس الشهوانية:** هي مصدر الرغبات الشديدة والشهوات الأساسية، وهذا الجزء من النفس هو المسئول عن الجوع والعطش، على سبيل المثال، ومع ذلك فإن النفس الشهوانية قد تظهر كذلك بعض الرغبات غير الضرورية وغير المشروعة، مثل الإفراط في تناول الطعام أو تناول الممنوعات.

ولكي يشرح «أفلاطون» الفرق بين هذه الأقسام الثلاثة للنفس، نظر أولًا إلى الطبقات الثلاث الموجودة في المجتمع المثالي: الملوك، والحراس، والعمال. ورأى «أفلاطون» أنه لا بد من أن تسيطر النفس العاقلة على قرارات الفرد، وأن تساعد النفس الروحية النفس العاقلة، وأن تطيع النفس الشهوانية كلًّا منهما. ومن خلال وضع العلاقة التي تربط بين الأقسام الثلاثة في مكانها الصحيح، سيحقق الفرد العدالة الفردية.

وبالمثل، رأى «أفلاطون» أن النفس العاقلة في المجتمع المثالي تمثلها طبقة الملوك (الحكام الذين يحكمون رعيتهم وفقًا لمبادئ الفلسفة بحيث يتبعها المجتمع اتباعًا كاملاً)، والنفس الروحية تمثلها طبقة الحراس (الجنود الذين يجبرون بقية المجتمع على طاعة طبقة الملوك)، والنفس الشهوانية تمثلها طبقة العمال والتجار.

أهمية التعليم

شدَّد «أفلاطون» على أهمية التعليم، ورأى أنه من أهم أدوات تكوين دولة قوية، وقد أدرك «أفلاطون» مدى قابلية عقل الطفل للتأثر السريع، وفهم مدى سهولة تشكيله في هذه السن الصغيرة؛ لذا كان يرى أنه لا بد من أن يتعلم الأطفال في سن مبكرة السعي الدائم نحو الحكمة، وعيش حياة مستقيمة، بل ذهب «أفلاطون» إلى أبعد من هذا بوضع توجيهات مفصلة عبارة عن تمارين تؤديها المرأة الحامل حتى يكون جنينها سليمًا، ووضع بعض الفنون والتمارين التي ينبغي للأطفال أن

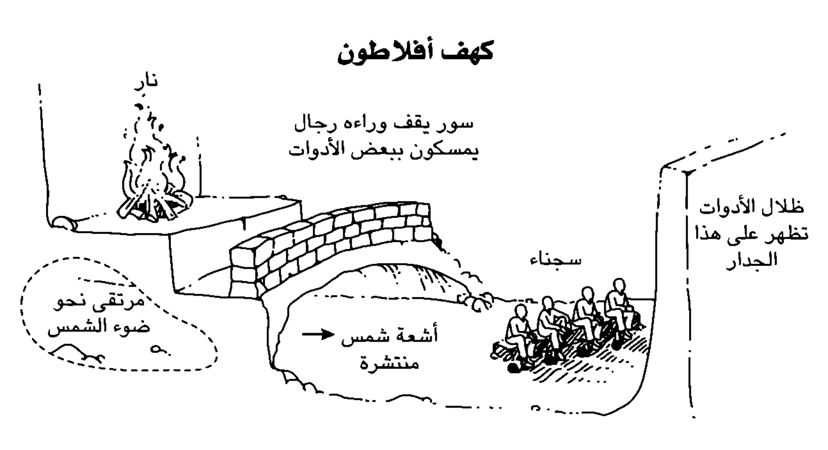
ينخرطوا بأنفسهم فيها. لقد رأى «أفلاطون» - الذي كان يعتبر الشعب الأثيني منحرفًا، ويمكن إغواؤه بسهولة، وتخدعه الكلمات الرنانة - أن التعليم ضروري لبناء مجتمع مثالي.

كهف أفلاطون

المعرفة مقابل الحواس

عمـد «أفلاطـون» فـي كتاب *الجمهورية*، الذي يعد من أشـهر كتاباتـه، إلى توضيح كيـف أن التصـور البشـري موجـود دون أن يـدرك أحـد وجـود المثُـل، وكيـف أن المعرفة الحقيقية لا يمكن اكتسابها إلا من خلال الفلسفة، وأن أية معرفة مكتسبة من خلال الحواس ليست معرفة على الإطلاق، بل هي مجرد رأي.

كهف أفلاطون



رمزية الكهف

ظهـرت حكايـة الكهـف الرمزيـة لـ«أفلاطـون» فـي شـكل حـوار بيـن «سـقراط» و«جلاوكون» شـقيق «أفلاطون»، حيث يطلب «سـقراط» مـن «جلاوكون» أن يتخيل عالمًا يُنظر فيه إلى الوهم على أنه واقع، ولكي يوضح وجهة نظره ضرب له المثال التالي:

تخيَّل أن هناك كهفًا حُبس داخله مجموعة من السجناء منذ نعومة أظفارهم، وأن هؤلاء السجناء عاجزون عن الحركة، بسبب أغلال تقيد أرجلهم وأعناقهم، فهم لا يستطيعون تحريك رؤوسهم، ولا يسعهم سوى النظر إلى الأمام: حيث يوجد جدار حجري. ومن خلف أولئك السجناء توجد نار مشتعلة، وبينهم وبين هذه النار يوجد سور يقف خلفه رجال يتحدثون، ويحملون أدوات في أيديهم. ويلقي الضوء المنبعث من النار بظلاله على الجدار القابع أمام أعين السجناء، ومن ثم فإن كل ما يمكن أن يراه هؤلاء هو هذه الظلال، وكل ما يمكنهم أن يسمعوه هو أصداء الكهف.

وبما أن هؤلاء السجناء لم تتكشف أمامهم الأدوات الحقيقية من قبل، ولم يشاهدوا طوال حياتهم سوى هذه الظلال؛ فإنهم يعتقدون خطأً أن هذه الظلال أشياء واقعية، وأن أصداء الكهف هي أصوات صادرة عن تلك الظلال، فإذا ظهر أمامهم ظل كتاب مثلًا، يزعمون أنهم يرون كتابًا حقيقيًّا، ولا يقولون إنه ظل كتاب؛ لأن واقعهم لا يعرف الظلال. وفي النهاية، يفهم أحد السجناء طبيعة هذا العالم، ويتمكن من تخمين الظل الذي سيظهر على الجدار؛ الأمر الذي يجعله يتلقى المدح والثناء من بقية السجناء.

الآن، لنفترض أن أحد السجناء أُطلق سراحه، وأن شخصًا أظهر له الكتاب الحقيقي؛ فحينئذ لن يتمكن السجين من التعرف عليه، فالكتاب بالنسبة إليه هو الظل الذي رآه على الجدار، وستبدو له صورة الكتاب الوهمية أكثر واقعية من الكتاب نفسه.

يواصل «سقراط» التفكير فيما سيحدث إذا استدار السجين مطلق السراح تجاه النار، فلا شك في أنه سينصرف عن ضوء النار، ويعود إلى الظلال المعتمة التي يعتقد أنها أكثر واقعية. والآن، ماذا لو اتُّخذت خطوة أخرى إلى الأمام، وأُجبر السجين على الخروج من الكهف؟ إنه سيشعر بالغضب والأسى، ولن يقدر على رؤية الواقع الماثل أمامه؛ لأن ضوء الشمس الساطع سيبهر عينيه ويخطف بصره.

رمزية كهف أفلاطون في الثقافة الشعبية

إذا بدت لك هذه القصة مألوفة بعض الشيء، فهذا سببه أنك ربما قد اطلعت على قصص شبيهة من قبل، فقصة فيلم *The Matrix* الذي أنتج عام 1999، وحقق ناجحًا كبيرًا، مقتبسة من حكاية الكهف الرمزية لـ «أفلاطون»، وقال فيه البطل «نيو» الذي كان يلعب دوره الممثل «كيانو ريفز» عندما اكتشف الحقيقة: «يا له من أمر مذهل».

ومع ذلك، بعد قليل من الوقت يبدأ السجين في تصحيح مفهومه، ويدرك أن الواقع الموجود في الكهف غير صحيح، فينظر إلى الشمس، ويفهم أن هذا الكائن المتوهج هو سبب تتابع الفصول ومرور السنوات، وهو الذي يجعل كل شيء مرئيًّا في هذا العالم (بل السبب في جعل رؤيته هو وأقرانه من السجناء في السجن في حدود معينة). ولا ينظر هذا السجين إلى تلك الأيام التي قضاها في الكهف على أنها ذكريات جميلة؛ لأنه يفهم الآن أن معرفته السابقة لم تكن هي الواقع في الحقيقة، فيقرر هذا السجين الذي أطلق سراحه في أن يعود إلى الكهف ليحرر الآخرين، وعندما يعود يعاني أيما معاناة لإزالة ظلام الكهف، فيندهش السجناء الآخرون من تصرفه هذا (فهم لا يزالون مقتنعين بأن ظلام الكهف هو واقعهم الوحيد)، وبدلًا من أن يثنوا عليه، يعتبرونه غبيًّا، ولا يصدقون ما يقوله هذا السجين الحر، ثم يهددونه بالقتل إذا حاول أن يحررهم.

ما المغزى؟

يشبِّه «أفلاطون» الذين لا يدركون نظرية المُثل الخاصة به بأولئك السجناء المقيدين في الكهف، حيث يعتقدون خطأً أن ما يظهر أمام أعينهم هو الواقع، ويعيشون في هذا الجهل (ويسعدون بذلك لأنهم لا يعرفون أنهم جاهلون). ومع

ذلـك، عندما تبدأ أجزاء من الحقيقة تتكشـف لهم، يثيـر ذلك خوفهم، ويجعلهم يبتعـدون عنهـا، وإذا لـم يبتعـد أحـد منهـم عـن الحقيقة، وواصـل السـعي إليها، فسـيكوِّن إدراكًا أفضـل عن العالم من حوله (ولن يعـود مطلقًا إلى حالة الجهل).

إن السجين الحر هنا يمثل الفيلسوف الذي يسعى إلى الوصول لحقيقة أكبر خارج الواقع المتصور.

يـرى «أفلاطـون» أن النـاسـ عندمـا يسـتخدمون اللغـة، لا يذكـرون الأشـياء المادية التي يرونها، بل يذكرون أشـياءً لا يمكنهم أن يروها، ويرتبط ما يذكرونه بتلـك الأشـياء التـي لا يدركهـا إلا العقـل، فقد ظلَّ السـجين يعتقـد أن ظل الكتاب هو الكتاب الحقيقي إلى أن اسـتطاع في النهاية أن يسـتدير ويرى الحقيقة. والآن اسـتبدل بفكرة الكتاب شـيئًا أكثر جوهرية، مثل فكرة العدل، فنظرية المثُل عند «أفلاطون» هي ما تمكِّن النـاسـ من أن يسـتديروا في النهاية، ويكتشفوا الحقيقة.

وخلاصة القول هي أن المعرفة المكتسـبة من خلال الحواسـ والملاحظة ليست معرفـة علـى الإطلاق، بل هي مجرد رأي، والسـبيل الوحيد الـذي يمكِّن المرء من الوصول إلى المعرفة هو التفكير الفلسفي.

الوجودية

الفرد والتجربة والإنسانية

ليست الوجودية مذهبًا فكريًا بقدر ما هي نزعة ظهرت في جميع فروع الفلسفة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وقبل هذا الوقت، كان التفكير الفلسفي قد تطور ليصبح أكثر تعقيدًا وتجريدًا على نحو متزايد، فقد بدأ الفلاسفة من خلال مناقشة فكرتيْ الطبيعة والحقيقة في استبعاد أهمية الوجود الإنساني.

ومع ذلك، بدءًا من «سورين كيركيجارد» و«فريدريك نيتشه» في القرن التاسع عشر، ظهر العديد من الفلاسفة الذين يركزون على التجربة الإنسانية. وعلى الرغم من أن هناك خلافًا كبيرًا بين فلاسفة الوجودية (المصطلح الذي لم يُستخدم إلا بعد حلول القرن العشرين)، فإن الموضوع الذي تشيع مناقشته بينهم جميعًا هو فكرة أن الفلسفة لا بد أن تركز على تجربة الوجود الإنساني في العالم، وبعبارة أخرى إن الوجودية تسعى إلى معرفة المغزى من الحياة والعثور على الذات.

الموضوعات الشائعة في الوجودية

على الرغم من أن الفكر الوجودي يختلف من فيلسوف لآخر، فإن هناك العديد من الموضوعات الشائعة بينهم جميعًا، وإحدى الأفكار الرئيسية للوجودية هي أن معرفة المغزى من الحياة واكتشاف الذات لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الإرادة الحرة، والمسئولية الشخصية، والاختيار.

الفرد

تناقش الوجودية مسألة ما يعنيه الوجود الإنساني، ويعتقد الوجوديون أن البشر قد قُذف بهم في هذا الكون، ومن ثمَّ فإن لهم وجودًا في هذا العالم وليس مجرد وعي، وأن هذه هي الحقيقة المطلقة. إن الشخص هو فرد لديه القدرة على التفكير والتصرف باستقلالية، وينبغي تعريفه من خلال حياته الواقعية، ومن خلال وعي الفرد الخاص تتحدد قيمه وأهدافه.

الاختيار

يرى الفلاسفة الوجوديون أن البشر جميعًا لديهم إرادة حرة، وأن القدرة على امتلاك إرادة حرة تقود إلى توسيع الخيارات الحياتية، وأن بنى المجتمع وقيمه لا تمتلك أية سيطرة على الفرد، وأن الخيارات الشخصية فريدة من نوعها لدى كل فرد، وتقوم على رؤية الفرد ومعتقداته وتجاربه، لا القوى الخارجية أو المجتمع. وبناءً على هذه الخيارات، يبدأ الناس اكتشاف ذواتهم وهويتهم، فينبغي ألا تكون غاية الفرد هي تحقيق رغبات مثل الثروة أو المجد أو السعادة، فمثل هذه الرغبات ليست هي المسئولة عن التمتع بحياة طيبة.

إن فكرة المسئولية الشخصية عنصر رئيسي من عناصر الوجودية، فأمر اتخاذ القرارات تقع مسئوليته بالكامل على عاتق الفرد، وهذه القرارات لا تخلو من العواقب، ويصاحبها الإجهاد والتوتر. ومع ذلك فإن اللحظات التي يقاتل فيها الفرد ضد طبيعته تكون هي أفضل لحظاته. وخلاصة القول إن الخيارات التي نتخذها في الحياة تحدد طبيعتنا، وهناك أشياء في هذا العالم غير طبيعية وغير منطقية.

القلق

ركز الوجوديون تركيزًا كبيرًا على اللحظات التي تجلب فيها الحقائق المتعلقة بوجودنا وطبيعتنا وعيًا جديدًا بما تعنيه الحياة، حيث تثير هذه اللحظات

الوجودية التي تقع فيها الأزمات مشاعر القلق، والجزع، والخوف، ويكون ذلك نتيجة الحرية والمسئولية المستقلة التي نتمتع بهما جميعًا.

بما أن البشر قد قُذف بهم في هذا الكون، فإن وجودنا يتسم بنوع ما من انعدام المعنى، فحريتنا تعني أننا غير متأكدين من المستقبل، وأن ما يحدد حياتنا هو ما نتخذه من اختيارات، كما أننا نعتقد أن لدينا فهمًا بشأن الكون من حولنا، وعندما نكتشف شيئًا يخبرنا بخلاف ما نفهمه، نمر بأزمة وجودية تجبرنا على إعادة تقييم جوانب حياتنا، والوسيلة الوحيدة للوصول إلى المعنى والقيمة تكمن في اتخاذ الخيارات وتحمل المسئولية.

الأصالة

لا يكون المرء أصيلًا إلا عندما يكون متوافقًا بحق مع حريته، ففكرة الأصالة في المذهب الوجودي تعني أن يكون الفرد متسقًا مع نفسه، ومن ثم العيش وفق ذلك. وكذلك يجب على المرء أن يكون متسقًا مع هويته دون أن يسمح لخلفيته وماضيه بأن يؤثرا في عملية اتخاذ القرارات الخاصة به، إذ لا بد أن تكون هذه العملية قائمة على قيمه، بحيث تكون هناك مسئولية مصاحبة لعملية اتخاذ القرار.

وإذا لم يعش المرء حياته في إطار ميزان حريته، فإنه يكون مزيفًا أو غير أصيل، ففي هذه التجربة من الزيف أو انعدام الأصالة يسمح الناس لأفكار مثل الحتمية، والاعتقاد بأن حرية الاختيار لا معنى لها، والتصرف وفقًا لتصوراتهم «عما ينبغي للمرء فعله»، بأن تؤثر في عملية اتخاذ القرارات الخاصة بهم.

العبث

تعد العبثية من أشهر الأفكار المرتبطة بالوجودية، فقد زعم العديد من الوجوديين أنه ليس هناك سبب للوجود، وأن الطبيعة لا تصميم لها، وعلى الرغم من أن العلوم والميتافيزيقا قد تكون لديهما القدرة على تقديم فهم عن العالم

الطبيعي، فإن هذا الفهم يكون أقرب للوصف منه إلى التفسير الواقعي، ولا يقدم أية نظرة ثاقبة تحمل معنى أو قيمة. ووفقًا للوجودية ينبغي لنا - نحن البشر - أن نكون متسقين مع هذه الحقيقة، وأن ندرك أن القدرة على فهم العالم يستحيل تحقيقها، فلا معنى للعالم سوى المعنى الذي نقدمه بأنفسنا.

وعلاوة على ذلك، إن الفرد إذا اتخذ اختيارًا، فإن ذلك يكون قائمًا على سبب، ومع ذلك بما أن المرء عاجز تمامًا عن أن يفهم المعنى فهمًا حقيقيًّا، فإن التفكير حينئذ يكون عبثًا، وكذلك قرار مواصلة تبني هذا الاختيار.

الدين والوجودية

على الرغم من أن العديد من رجال الدين باختلاف مذاهبهم قد استخدموا أفكارًا وجودية في كتاباتهم، فإن الوجودية بشكل عام ترتبط عادةً بالإلحاد، ولا يعني ذلك أن كل الملحدين يتبنون المذهب الوجودي بالضرورة، إلا أن أولئك الذين يؤيدون الفكر الوجودي غالبًا ما يكونون ملحدين.

ما سبب هذا الأمر؟ لعل من أسباب ذلك أن المذهب الوجودي لم يعمد إلى إثبات أن لهذا الكون إلهًا من عدمه، كما أن الأفكار والموضوعات الرئيسية للوجودية (كالحرية المطلقة على سبيل المثال) لم تلتق مع فكرة وجود إله قدير عليم لا يأتي إلا بخير، كما أن أولئك الوجوديين الذين يؤمنون بوجود قوة عليا تحكم هذا الكون،يتفقون على أن الدين مثير للريبة؛ وذلك لأن الوجودية تحث الإنسان على أن يبحث عن المغزى والغرض من وجوده من داخل نفسه، وهذا يتعارض مع الاعتقاد بوجود قوة خارجية تتحكم فيه.



أرسطو (384-322 قبل الميلاد)

معرفة النفس بداية الحكمة

وُلد «أرسطو» في عام 348 قبل الميلاد تقريبًا، وعلى الرغم من أنه لم يصل إلينا سوى القليل عن أمه، فإن أباه كان طبيبًا في البلاط الملكي لدى الملك المقدوني «أمينتاس الثاني» (وقد لعب هذا التقارب من البلاط المقدوني دورًا مهمًّا في حياة «أرسطو» فيما بعد)، وقد تُوفي والدا «أرسطو» وهو لا يزال حديث السن، وفي السابعة عشرة من عمره أرسله الوصي عليه إلى أثينا ليتلقى تعليمًا أعلى، وهناك التحق «أرسطو» بأكاديمية «أفلاطون» وتتلمذ على يديه، وظل هناك مدة عشرين عامًا يدرس مع «أفلاطون» بوصفه تلميذًا وزميلًا.

وعندما تُوفي «أفلاطون» عام 347 قبل الميلاد، ظن الكثيرون أن «أرسطو» سيحل محله، ويكون مديرًا للأكاديمية، ولكن في ذلك الوقت كان «أرسطو» يختلف مع «أفلاطون» في بعض وجهات النظر (مثل اعتراض «أرسطو» على نظرية المثُل لـ«أفلاطون»)، كما أن المنصب لم يعرض على «أرسطو».

وفي عام 338 قبل الميلاد عاد «أرسطو» إلى مقدونيا، وشرع في تعليم «الإسكندر الأكبر»، ابن الملك «فيليب الثاني»، الذي كان يبلغ حينها الثالثة عشرة من عمره، وعندما أصبح «الإسكندر الأكبر» ملكًا وغزا أثينا عام 335 قبل الميلاد، عاد «أرسطو» إلى أثينا. وعلى الرغم من أن أكاديمية «أفلاطون» (التي كان يديرها وقتئذ «زينوقراط») ظلت المدرسة الرئيسية في المدينة، فإن «أرسطو» قرر أن ينشئ مدرسته الخاصة به: مدرسة الليسيوم.

وعندما تُوفي «الإسكندر الأكبر» عام 323 قبل الميلاد، سقطت حكومة المقدونيين في أثينا، وازدادت مشاعر الكراهية ضدهم، وواجه «أرسطو» تهمة

الإلحـاد، ففـر مـن أثينا تجنبًـا للمحاكمة، وظل فـي جزيرة وابية حتـى وفاته عام 322 قبل الميلاد.

المنطق

بينمـا ركـز «أرسـطو» علـى العديـد مـن الموضوعـات المختلفـة، فـإن أحـد أكثـر إسـهاماته فـي عالـم الفلسـفة والفكـر الغربـي هـو تأسيسـه علـم المنطـق، ويرى «أرسـطو» أن عمليـة التعلم يمكن تقسـيمها إلى ثلاث تصنيفـات مختلفة: نظرية، وعلمية، وإنتاجية، ومع ذلك لا ينتمي المنطق إلى أي من تلك التصنيفات.

يـرى «أرسـطو» المنطق باعتباره أداة لاكتسـاب التفكير السـليم؛ ومن ثم فهو أولـى خطـوات عمليـات التعلـم، فالمنطـق يمكّننـا من اكتشـاف الأخطـاء وتقرير الحقائق.

وفـي كتاب *القياس*، قدم «أرسـطو» فكرة القياس المنطقي التـي تحولت إلى أحد الإسـهامات الأكثر أهمية في باب المنطق، والقياس المنطقي هو شـكل من الاسـتدلال الاسـتنتاجي الذي يُستخلص فيه استنتاج ما من سلسلة من المقدمات أو الافتراضات المعينة.

على سبيل المثال:

- كل الإغريق بشر.
- كل البشر هالكون.
- إذن، كل الإغريق هالكون.

ولمزيد من التوضيح بشأن ماهية القياس المنطقي، يمكن تلخيصه في الطريقة التالية:

- إذا كان كل س هي ص، وكل ص هي ع، فإن كل س هي ع.

تتكون القياسات المنطقية من ثلاثة افتراضات: الأول والثاني عبارة عن مقدمتين، والأخير هو النتيجة، والمقدمات إما أن تكون عامة (باستخدام كلمات مثل *كل*، أو جميع، أو لا النافية للجنس) وإما أن تكون خاصة (مثل استخدام كلمة بعض)، كما يمكن أن تكون مثبتة أو منفية.

وبعدها عمد «أرسطو» إلى وضع مجموعة من القواعد التي من شأنها أن تؤدي إلى استنتاج سليم، وإليك هذا المثال الكلاسيكي:

- لا بد أن تكون إحدى المقدمتين على الأقل عامة.
- لا بد أن تكون إحدى المقدمتين على الأقل مثبتة.
- إذا كانت إحدى المقدمتين منفية، فستكون النتيجة منفية.

على سبيل المثال:

- الكلاب ليست طيورًا.
- الببغاوات طيور.
- إذن، الكلاب ليس ببغاوات.

وقد رأى «أرسطو» أن هناك ثلاث قواعد لا بد أن تخضع لها كل الأفكار السليمة:

1. **قانون الهوية**: ينص هذا القانون على أن س هي س؛ لأن س لديها الخصائص ذاتها، فالشجرة هي شجرة؛ لأن بإمكاننا رؤية الأوراق، والجذع، والفروع وما إلى ذلك، فالشجرة لا يمكن أن تكون لها هوية غير أنها شجرة؛ ومن ثم فإن كل شيء في الوجود لديه خصائصه التي تميزه.
2. **قانون عدم التناقض**: ينص هذا القانون على أنه من المستحيل أن تكون س هي س، ونقيض س في الوقت ذاته، ولا يمكن أبدًا أن يكون الكلام صوابًا وخطأً في الوقت نفسه، وإلا يكون الأمر متناقضًا، فإذا قلت إنك أطعمت القطة أمس، ثم قلت إنك لم تطعمها أمس، كان كلامك متناقضًا.
3. **قانون الوسط الممتنع**: ينص هذا القانون على أن الكلام إما أن يكون صوابًا، وإما أن يكون خطأً، ولا يمكن أن يكون هناك وسط بينهما، كما ينص هذا القانون على أن أي شيء لا بد أن يكون صوابًا أو خطأً؛ فإذا قلت إن شعرك أشقر، فهذه العبارة إما أن تكون صحيحة، وإما أن تكون خطأً، ومع ذلك عارض المتأخرون من الفلاسفة وعلماء الرياضيات هذا القانون.

الميتافيزيقا

رفض «أرسطو» نظرية المثُل التي وضعها «أفلاطون»، حيث نشأ علم الميتافيزيقا نتيجة فهم «أرسطو» لطبيعة الوجود (على الرغم من أنه لم يستخدم هذا المصطلح، بل أطلق على هذا المفهوم اسم «الفلسفة الأولى»).

وفي حين رأى «أفلاطون» أن هناك فرقًا بين العالم المفهوم (الذي يتكون من الأفكار) والعالم المرئي (الذي يتكون مما نراه) وأن العالم المفهوم هو الواقع الحقيقي الوحيد، فإن «أرسطو» رأى أن الفصل بين هذين العالمين سيقضي على كل المعاني الموجودة فيهما؛ لذا رأى «أرسطو» أن العالم يتكون من جواهر

بإمكانها أن تكوِّن صورة أو مادة أو الاثنتين معًا، وأن المفهومية موجودة في جميع الأشياء والكائنات.

يتألف كتاب *الميتافيزيقا* لـ«أرسطو» من أربع عشرة مقالة جمعها المحررون لاحقًا، ويعد هذا الكتاب أحد أعظم الكتب التي أُلفت في مجال الفلسفة. لقد كان «أرسطو» يرى أن المعرفة تتكون من حقائق محددة يتوصل إليها الناس من خلال التجربة، مثل الحقائق التي يتوصل إليها العلم والفن، كما أن الحكمة عنده - على عكس المعرفة - هي أن يفهم المرء المبادئ الأساسية التي تحكم كل الأشياء (هذه هي الحقائق العامة) ثم يترجم هذه المعلومات إلى خبرة علمية.

يقسِّم «أرسطو» الكيفية التي جاءت بها الأشياء إلى الوجود لأربع علل:

1. **العلة المادية:** توضح المادة التي تُصنع منها الأشياء.
2. **العلة الصورية:** توضح الشكل الذي تتخذه الأشياء.
3. **العلة الفعَّالة:** توضح العملية التي تأتي من خلالها الأشياء إلى الوجود.
4. **العلة الغائية:** توضح الغاية من وجود الأشياء.

على الرغم من أن العلوم الأخرى ربما تدرس أسباب مظهر معين من مظاهر الوجود (على سبيل المثال يدرس عالم الأحياء البشر من ناحية كونهم كائنات حية، بينما يدرس عالم النفس البشر بوصفهم كائنات واعية)، فإن الميتافيزيقا تفتش عن سبب الوجود نفسه في المقام الأول؛ لذلك كثيرًا ما تعرف الميتافيزيقا بأنها «دراسة الوجود في حد ذاته».

الفضيلة

يعد كتاب *الأخلاق* أحد أعمال «أرسطو» الأخرى الأكثر تأثيرًا، حيث رأى «أرسطو» أن الغاية من الأخلاق هي اكتشاف الغاية من الحياة، وتوصل إلى أن السعادة هي

الهدف النهائي والخير الأساسي الذي يسعى إليه المرء، وأن الناس يسعون وراء الأمور الطيبة لتحقيق السعادة، كما زعم «أرسطو» أن السبيل إلى تحقيق السعادة (ومن ثم الغاية الحقيقية للحياة) تكمن في الفضيلة.

وتتطلب الفضيلة كلاًّ من الاختيار والعادة، حيث تختلف الفضيلة عن السبل الأخرى التي تتحقق من خلالها السعادة، مثل اللذة والشرف، فعندما يتخذ المرء سبيل الفضيلة ويتخذ قرارًا، يكون هذا القرار نابعًا من ميوله التي تحددها اختياراته السابقة.

ومن ثم؛ فإن الفضيلة وسط بين رذيلتين، واللطف في التعامل مع الآخرين هو الاختيار الفاضل الوسط بين أن تعاملهم بفتور وأن تكون متذللًا أو متملقًا.

ويرى «أرسطو» أن أفضل أنواع السعادة هي عيش حياة من التأمل الفكري، وأن استخدام العقل (وهو الأمر الذي يفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات) هو أسمى أشكال الفضيلة، ومع ذلك إن تحقيق مثل هذا المستوى من الفضيلة يتطلب وجود البيئة الاجتماعية الأخلاقية التي لا سبيل إلى تحقيقها إلا من خلال وجود حكومة رشيدة.

سفينة ثيسيوس

عندما لا تصبح السفينة هي السفينة نفسها

لفهم مفارقة سفينة «ثيسيوس» الكلاسيكية، لا بد أولًا من فهم ماهية المفارقة.

مفاهيم فلسفية

المفارقة: تعني المفارقة في الفلسفة بيانًا يبدأ بافتراض يبدو صحيحًا، ولكن بمزيد من التقصي ينتهي الاستنتاج إلى إثبات أن ذلك الافتراض الذي بدا صحيحًا هو خطأ في الحقيقة.

ظهرت مفارقة سفينة «ثيسيوس» للمرة الأولى في كتابات الفيلسوف الإغريقي (الأفلاطوني) «فلوطرخس»، الذي كتب عن عودة «ثيسيوس» (الملك المؤسس لأثينا) إلى أثينا بعد رحلة طويلة في البحر، وخلال هذه الرحلة البحرية كان «ثيسيوس» كلما وجد لوحًا خشبيًّا قديمًا قد بلي في السفينة استبدل به لوحًا آخر جديدًا متينًا، وفي النهاية عاد «ثيسيوس» وطاقمه من رحلته وقد استبدل كل القطع الأصلية التي صُنعت منها السفينة، وهذا الأمر يطرح السؤال التالي: هل السفينة التي عادت هي نفسها السفينة التي أبحرت في أول الأمر، على الرغم من أن كل قطعة فيها قد تغيرت تمامًا؟ وماذا لو بقيت هناك قطعتان أصليتان في السفينة؟ هل يغير ذلك من إجابة السؤال الأول؟

وإليك طريقة أخرى للنظر في هذه المفارقة:

إذا كانت سفينة «ثيسيوس» التي بدأ بها رحلته هي أ، وسفينته التي أنهى بها رحلته هي ب، إذن هل أ = ب؟

إضافة توماس هوبز

بعد ذلك بفترة طويلة، أضاف «توماس هوبز»، فيلسوف القرن السابع عشر الشهير، بعدًا آخر لهذه المفارقة.

الآن، افترض أن خلف سفينة «ثيسيوس» سفينة أخرى تجمع نفايات السفن، وعندما ألقى طاقم سفينة «ثيسيوس» بالألواح الخشبية القديمة في البحر، جمعها طاقم سفينة جمع النفايات وصنعوا منها سفينة أخرى، فإذا وصلت السفينتان إلى الميناء: سفينة «ثيسيوس» وطاقمه المصنوعة من الألواح الجديدة، والسفينة الأخرى التي صنعها جامعو النفايات من الألواح الخشبية القديمة التي ألقى بها طاقم «ثيسيوس» في البحر، فأي منهما هي سفينة «ثيسيوس»؟

لنطلق على السفينة التي صنعها جامعو النفايات في هذا السيناريو الرمز ج.

إننا نعلم أن ب ≠ ج؛ لأن كلتا السفينتين قد رست في الميناء؛ ومن ثم يستحيل أن تكونا شيئًا واحدًا.

إذن، ما الذي يجعلنا نطلق على أي منهما سفينة «ثيسيوس»: هل الألواح الخشبية التي تتكون منها السفينة، أم الهيكل، أم تاريخ السفينة؟

ما الذي يمكننا أن نصل إليه؟

تنص نظرية الهوية الجزئية على أن هوية أي شيء تعتمد على هوية الأجزاء التي يتكوَّن منها هذا الشيء، وتزعم هذه النظرية أن الشرط اللازم للهوية هو ضرورة أن يكون هناك تشابه في الأجزاء.

وبعبارة أخرى، إن س = ص إذا كان كل ما في س أيضًا جزءًا من ص، والعكس صحيح.

وعلى سبيل المثال، إذا افترضنا أن هناك شيئًا يطلق عليه س مكونًا من مكونات معينة في بداية فترة من الوقت، ومع انتهاء هذه الفترة أصبح هذا الشيء ص، وما زال يتكون من المكونات نفسها، فإنه إذن لا يزال موجودًا.

وفي مفارقة سفينة «ثيسيوس»، نجد أن أ = جـ وفقًا لنظرية الهوية الجزئية، وهذا يعني أن هناك سفينتين، سفينة «ثيسيوس» التي بدأ بها رحلته وهي السفينة نفسها التي عاد بها جامعو النفايات (التي صنعوها من الألواح القديمة لسفينة «ثيسيوس»)، فضلًا عن سفينة «ثيسيوس» التي عادت إلى الميناء وتتكون من أجزاء جديدة.

ومع ذلك، فإن هناك مشكلة في هذه النتيجة، ففي هذا السيناريو كان يتعين على «ثيسيوس» أن يغيِّر سفينته خلال رحلته؛ لأنه وصل إلى الميناء في السفينة ب (التي لا تساوي السفينة جـ)، لكن «ثيسيوس» لم يغادر سفينته، فقد غادر الميناء على متن السفينة أ، وعاد على متن السفينة ب، ولم يكن على متن السفينتين معًا (وفق ما تنص عليه نظرية الهوية الجزئية).

لعل هناك طرقًا أخرى محتملة لحل هذه المشكلة، إذ بإمكاننا أن نغض الطرف عما تنص عليه نظرية الهوية الجزئية تمامًا، ونزعم بدلًا من ذلك أن أ = ب، وفي هذا السيناريو لن يكون هناك سوى سفينتين اثنتين فقط: بحيث نعتبر أن السفينة التي بدأ بها «ثيسيوس» رحلته (أ) والسفينة التي عاد على متنها (ب) هما سفينة واحدة، أما السفينة الثانية فهي السفينة التي صنعها جامعو النفايات.

وينطوي هذا السيناريو على مشكلات أيضًا، فقول إن أ = ب يقتضي قول إن ب ≠ جـ، ومن ثم فإن أ ≠ جـ، ولكن هذا غير صحيح عمليًّا؛ لأن كل جزء من السفينة جـ هو جزء من السفينة أ والعكس صحيح، وعلاوة على ذلك فلا توجد أجزاء مشتركة بين السفينة أ والسفينة ب، ومع ذلك ما زلنا ندعي أنهما السفينة نفسها.

وهناك نظرية أخرى يمكن تطبيقها على مفارقة سفينة «ثيسيوس» تسمى الاستمرارية الزمانية المكانية، وتنص هذه النظرية على أن الشيء يمكن أن يكون له مسار مستمر في الزمان والمكان، ما دام التغيير تدريجيًّا، والشكل

والصورة ثابتين؛ وهذا من شأنه أن يسمح بالتغييرات التي تُجرى على السفينة بمرور الوقت.

لكننا مع ذلك نواجه بعض المشكلات مع هذه النظرية أيضًا! إذ ماذا لو كانت كل قطعة في السفينة قد جرت تعبئتها في صناديق مستقلة، وتم شحنها إلى مواقع مختلفة في جميع أنحاء العالم، ثم أعيد شحنها إلى مكانها الأصلي، ثم فتحت وجرت إعادة تجميعها؟ إذ على الرغم من أنها قد تكون هي السفينة نفسها من الناحية العددية، فإنها لم تبقَ على شكل سفينة خلال مسار الزمان والمكان الذي سارت فيه (لاحظ أن نظرية الهوية الجزئية لا تبدو مناسبة مع هذا السيناريو).

ما الذي تعنيه سفينة ثيسيوس؟

لا شك أن المغزى وراء هذه المفارقة يتجاوز مجرد مشكلة السفينة، فسفينة «ثيسيوس» ترمز في الحقيقة إلى الهوية، وما الذي يجعلنا على ما نحن عليه، إن أشياء فينا تتغير بمرور السنوات، ومع ذلك يظل كل منا يعتقد أنه الشخص نفسه الذي كان عليه منذ سنوات.

هل البنية الجسمانية هي ما يمثل الهوية؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن هويتك تتغير إذا فقدت أحد أطرافك، أو غيرت تصفيفة شعرك. وهل العقلية والمشاعر هما ما يمثل الهوية؟ إذا كانت الأمر كذلك، فهل تتغير هويتك إذا فقدت الذاكرة أو طرأ تغير ما على قلبك؟ هل الأجزاء التي نتكوَّن منها هي ما يمثل هويتنا؟ وهل ماضينا هو ما يمثل هويتنا؟

لا تزال سفينة «ثيسيوس» وتداعياتها بشأن الهوية مثارًا للنقاش حتى يومنا هذا.

فرانسيس بيكون (1561-1626)

عندما تغيرت نظرتنا إلى العلم إلى الأبد

يعد «فرانسيس بيكون» واحدًا من أهم الفلاسفة الذين ظهروا في عصر النهضة نظرًا إلى إسهاماته الضخمة في تطوير الفلسفة الطبيعية والمنهجية العلمية.

وُلد «بيكون» في لندن في إنجلترا في 22 يناير عام 1561، وكان الابن الأصغر للسير «نيكولاس بيكون»، حارس الختم الملكي العظيم، والسيدة «آن كوك بيكون» التي كان أبوها معلمًا للملك «إدوارد» السادس.

وبمجرد أن بلغ «فرانسيس بيكون» الحادية عشرة في عام 1573، التحق بكلية ترينيتي في جامعة كامبريدج، وبعد أن أنهى دراسته عام 1575 التحق ببرنامج لدراسة القانون العام التالي، ولم يمر وقت طويل حتى أدرك أن تلك الكلية قديمة الطراز بالنسبة له (أشار «بيكون» إلى أن معلميه كانوا يفضلون «أرسطو»، بينما هو كان أكثر اهتمامًا بالحركة الإنسانية التي كانت تنتشر في البلاد بفضل عصر النهضة). غادر «بيكون» الكلية، وأصبح مساعدًا للسفير في فرنسا، وعندما تُوفي والده عام 1579 عاد إلى لندن واستكمل دراسته في القانون، ونال شهادة فيه عام 1582.

في عام 1584، أصبح «فرانسيس بيكون» عضوًا في البرلمان عن مدينة ميلكومب في مقاطعة دورستشاير، واستمر عمله في البرلمان لمدة ستة وثلاثين عامًا. وفي النهاية، أصبح «فرانسيس بيكون»، في عهد الملك «جيمس» الأول، السيد المستشار - المنصب السياسي الأعلى في البلاد حينذاك. وخلال تقلد «بيكون» هذا المنصب الذي يعد ذروة مسيرته السياسية، واجه فضيحة كبيرة أنهت مسيرته السياسية تمامًا؛ الأمر الذي أفسح المجال أمام مساعيه الفلسفية.

في عام 1621، اتُهم «فرانسيس بيكون»، وهو في منصب السيد المستشار، بقبول الرشاوى، وأُلقي القبض عليه، وأقر «بيكون» بأنه مذنب وحكم عليه بغرامة

قدرهـا 40 ألف جنيه إسـترليني، والسـجن فـي برج لندن، وعلى الرغـم من إلغاء الغرامة وعدم مكوث «بيكون» في السـجن سـوى أربعة أيام، لم يُسـمح له بشغل أي منصـب سياسـي، أو بدخول البرلمان مرة أخـرى، فقد قضت هذه الفضيحة على حياته السياسية.

وفـي هذه المرحلة من حياته، قرر «فرانسيس بيكـون» أن يقضي ما تبقى من حياته (خمس سنوات) في مجال الفلسفة.

أعمال فرانسيس بيكون الفلسفية

لعل أكثر ما اشتهر به «فرانسيس بيكون» هو إسهامه في مجال الفلسفة الطبيعية، وخلافًا لـ«أفلاطون» (الذي زعم أن المعرفة يمكن اكتسابها من خلال فهم معنى الكلمـات ومضمونهـا) و«أرسـطو» (الـذي ركز علـى المعطيات التجريبيـة)، فإن «بيكون» ركَّز على الملاحظة، والتجريب، والتفاعل، وعمد إلى وضع مناهج تعتمد على الدليل الملموس في أثناء محاولة تفسير العلوم.

أوهام بيكون الأربعة

رأى «فرانسيس بيكـون» أن أعمـال «أرسـطو» (التـي كان مفكـرو المدرسـة السكولاسـتية يتفقـون معها حتى هذه المرحلة) تعوق بالفعـل القدرة على التفكير بشـكل مسـتقل واكتسـاب أفكار جديدة بشـأن الطبيعة، وقال «بيكون» إن النهوض بالعلم هو السـبيل الوحيد إلى تحسـين حياة البشر، ومن ثم ينبغي للمتخصصين أن يتوقفوا عن الاعتماد على أعمال الفلاسفة القدماء. لقد خاب أمل «فرانسيس بيكون» في التفكير الفلسـفي الذي كان سـائدًا في عصره لدرجة أنه صنَّف عملية التفكيـر السـائدة حينئـذ إلـى أربعة أنواع مـن المعرفـة الزائفة التـي أطلق عليها مصطلح «الأوهام»، وهذه الأوهام الأربعة هـي:

1. **أوهام القبيلة:** هي المفاهيم الخطأ التي تنشأ من الطبيعة البشرية الشائعة لدى الجميع، فالطبيعة البشرية، على سبيل المثال، تدفع المرء إلى البحث عن الدليل الذي يدعم استنتاجه، وتحث المرء على أن يحاول إنجاز الأمور وفق أنماط ثابتة، وتتسبب في تأثر المعتقدات والأفكار بما يريد المرء أن يعتقده.
2. **أوهام الكهف:** هي التفسيرات التي تنشأ بسبب السجية والنزعة الفرديتين، فقد يفضل بعض الأشخاص، على سبيل المثال، أشياء متشابهة، بينما يفضل آخرون أشياء مختلفة، وقد يفضل البعض الآخر المفاهيم التي تدعم استنتاجاتهم الأخيرة.
3. **أوهام السوق:** هي التفسيرات التي تنشأ من استخدام اللغة والكلمات بوصفهما وسيلة للتواصل، فالكلمات على سبيل المثال لها العديد من المعاني، والمرء لديه القدرة على تخيل أشياء غير موجودة بالفعل وتسميتها.
4. **أوهام المسرح:** رأى «فرانسيس بيكون» أن الفلسفات أشبه بالمسرحيات، فهو يعتقد أن الفلسفة السفسطائية مثل أفكار «أرسطو» صبت جل تركيزها بدلاً من العالم الطبيعي على نقاشات ذكية، لكنها حمقاء، وأن الفلسفة التجريبية لم تركز إلا على مجموعة صغيرة من التجارب مستبعدةً العديد من الاحتمالات الأخرى، وأن الفلسفة الخرافية، التي قامت على الخرافات والأساطير، عبارة عن فلسفة محرفة فاسدة، وهذا النوع الأخير يراه «فرانسيس بيكون» أسوأ أنواع المفاهيم الزائفة.

المنهج الاستقرائي

باعتقاد «فرانسيس بيكون» وجوب البحث عن مزيد من المعرفة وانتقاده للفلسفات السائدة في عصره، عمد إلى وضع منهج جديد منظم، أصبح الإسهام الأكبر تأثيرًا في عالم الفلسفة. وفي كتابه *الأورجانون الجديد*، يفصِّل منهجه الاستقرائي الذي يعرف كذلك بالمنهج العلمي.

يجمع المنهج الاستقرائي بين الملاحظة الدقيقة للطبيعة والمعطيات المتراكمة بشكل منهجي، وبينما بدأ المنهج الاستدلالي (مثل عمل «أرسطو») من خلال الانطلاق من خلال عبارة صحيحة أو أكثر (أو المسلمات) ثم محاولة إثبات عبارات صحيحة أخرى، يبدأ المنهج الاستقرائي بجمع ملاحظات عن الطبيعة ومحاولة الكشف عن القوانين والنظريات التي تعمل وفقها الطبيعة. وخلاصة القول، إن المنهج الاستدلالي يستخدم المنطق، بينما المنهج الاستقرائي يستخدم الطبيعة.

تركيز بيكون على التجارب

لقد شدد «بيكون» على أهمية التجريب العملي في عمله، ورأى أنه لا بد من تسجيل التجارب بدقة بحيث تكون النتائج موثوقة وقابلة للتكرار.

وإليك خطوات المنهج الاستقرائي:

1. اجمع سلسلة من الملاحظات التجريبية المحددة عن الخاصية قيد البحث.
2. صنِّف هذه الحقائق في ثلاثة تصنيفات: الحالات التي تكون فيها الخاصية قيد البحث موجودة، والحالات التي تكون فيها هذه الخاصية غائبة، والحالات التي تكون فيها هذه الخاصية موجودة بدرجات متفاوتة.
3. من خلال الفحص الدقيق للنتائج، استبعد النظريات التي لا تبدو مسئولة عن الظاهرة التي رصدتها، وحدِّد الأسباب المحتملة المسئولة عن هذه الظاهرة.

بقرة الحقل

التشكيك في تعريف المعرفة

تخيَّل السيناريو التالي:

دخل مزارع في نوبة من القلق بسبب شرود بقرته الأثيرة من مزرعته، وأتى بائع الحليب إلى المزرعة، فشكا إليه المزارع همه، فأخبره بائع الحليب بألا يقلق لأنه قد رأى البقرة في حقل قريب، فنظر المزارع مد بصره في اتجاه الحقل ليتأكد، فرأى شيئًا ما يبدو كبيرًا، يجمع بين اللونين الأبيض والأسود؛ ومن ثم شعر المزارع بالارتياح بناءً على ما رآه بعد أن عرف مكان البقرة.

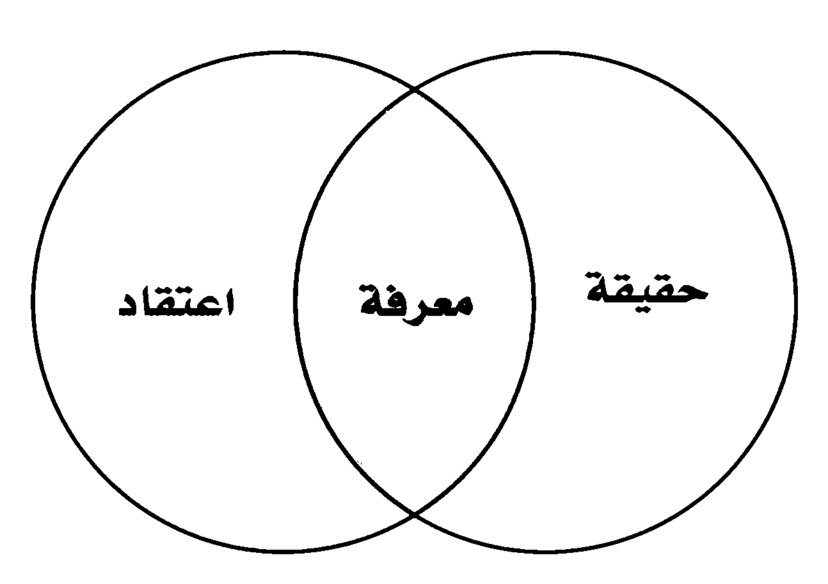
وبعد ذلك، قرر بائع الحليب أن يذهب إلى الحقل ليتأكد مرة أخرى من أن البقرة هناك بالفعل، وكانت البقرة موجودة هناك بالفعل، لكن ما أدهش بائع اللبن أن البقرة كانت مختبئة تمامًا وسط أجمة من الأشجار، ومع ذلك كانت هناك قطعة كبيرة من الورق الملون بالأبيض والأسود قد علقت بإحدى الأشجار، وعندئذ أدرك بائع الحليب أن المزارع ظنَّ خطأً أن هذه القطعة الكبيرة من الورق هي بقرته.

وهنا سؤال يطرح نفسه: هل كان المزارع محقًّا عندما قال إنه علم أن البقرة في الحقل؟

معضلة جيتييه ونظرية المعرفة الثلاثية

إن مثال بقرة الحقل كلاسيكي لما يعرف باسم «معضلة جيتييه»، وهذه المعضلة التي اكتشفها «إدموند جيتييه» عام 1963 تشكك في الطريقة الفلسفية التقليدية التي تعرِّف المعرفة بأنها اعتقاد حقيقي له ما يبرره، وقد وضع «جيتييه» سلسلة

مـن المعضــلات (بناءً علـى مواقف حقيقيـة أو محتملـة) التي يكـوّن فيها المرء اعتقادًا بوجود حقيقة ما يدعمها دليل، ولكنها لا تكون معرفة حقيقية في الواقع.



رأى «أفلاطون» أن اكتساب معرفة عن شيء ما يتطلب استيفاء ثلاثة شروط، وعُرف ذلك بنظرية المعرفة الثلاثية.

وفقًـا لنظريـة المعرفة الثلاثية، فإن المعرفة هــي اعتقاد حقيقي له ما يبرره، ومـن ثـم فإن اعتقد المرء أن أمرًا ما حقيقــي، داعمًا اعتقاده بمبرر ما، فإنه إذن قد كوَّن معرفة، والشروط الثلاثة التي يجب توافرها في المعرفة هي:

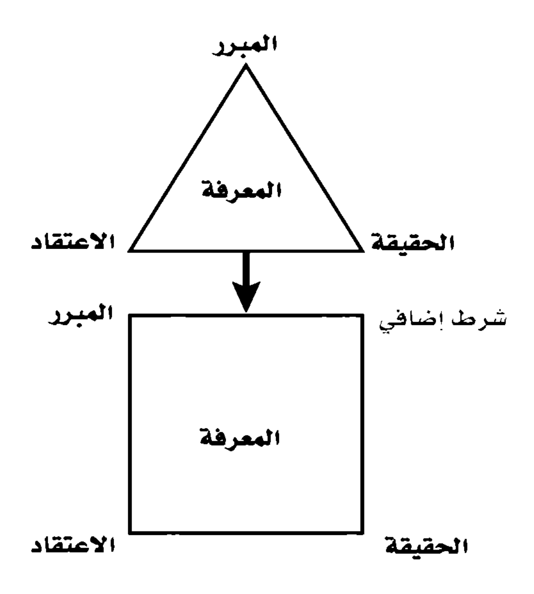
1. **الاعتقاد:** لا يمكن للمرء أن يعرف أن شيئًا ما حقيقي دون أن يعتقد أولًا بأنه حقيقي.
2. **الحقيقة:** إذا كوَّن المرء معرفة بشأن شيء ما، فلا بد أن يكون حقيقيًّا، فإذا كان الاعتقاد زائفًا، فلا يمكن أن يكون الشيء حقيقيًّا؛ ومن ثم لا يمكن تكوين معرفة عنه.
3. **المبرر:** لا يكفي أن يعتقد المرء أن شيئًا ما حقيقي، فلا بد من أن يكون هناك مبرر ينطوي على أدلة كافية.

أما «إدموند جيتييه» فقد تمكن من خلال معضلاته أن يثبت أن نظرية المعرفة الثلاثية قد جانبها الصواب، وعلى الرغم من أن معضلاته مختلفة في بعض التفاصيل، فإنها جميعًا تشترك في سمتين:

1. على الرغم من وجود المبرر، فإنه يكون متوهمًا؛ لأن هناك احتمالًا بأن يعتقد المرء اعتقادًا زائفًا.
2. الحظ عنصر أساسي في كل معضلات «جيتييه»، حيث يصبح الاعتقاد مبررًا، ومع هذا يرجع الفضل في ذلك إلى مجرد الحظ.

محاولات حل معضلات جيتييه

هناك أربع نظريات رئيسية حاولت معالجة الثغرات الموجودة في نظرية المعرفة الثلاثية، فبدلًا من الاكتفاء بثلاثة شروط للمعرفة (التي يمكن التعبير عنها بشكل المثلث)، أضافت كل منها شرطًا آخر (ليصبح الشكل المعبِّر عنها مربعًا).



وإليك هذه النظريات الأربع:

1. **شرط عدم وجود اعتقاد زائف:** تنص هذه النظرية على أن الاعتقاد لا يمكن أن يكون معتمدًا على أمر زائف، وعلى سبيل المثال، تتوقف ساعة اليد الخاصة بك عن العمل عند الساعة العاشرة صباحًا دون أن تدري أنت بهذه الحقيقة، وبعد اثنتي عشرة ساعة في الساعة العاشرة مساءً تنظر إلى ساعتك، فتجد أن الوقت مضبوط، ولكن اعتقادك أن الساعة تعمل هو اعتقاد غير صحيح.
2. **شرط العلاقة السببية:** اشترطت هذه النظرية أن تكون هناك علاقة سببية بين المعرفة والاعتقاد، فمثلًا إذا اعتقد «توم» أن «فرانك» في غرفة نومه بعد أن رآه فيها، فإن «توم» إذن لديه مبرر لاعتقاده هذا، ولكن «توم» كان يجهل أنه في الحقيقة لم يرَ «فرانك» مطلقًا، فقد كان من رآه «توم» في

غرفة النوم هو «سام» توأم «فرانك»، أما «فرانك» فقد كان مختبئًا تحت سرير «توم»، فعلى الرغم من أن «فرانك» كان موجودًا في الغرفة، فإن هذا لم يكن بسبب أن «توم» قد عرف ذلك. ووفقًا لنظرية شرط العلاقة السببية، فإن «توم» ينبغي له ألا يكون قادرًا على التوصل إلى أن «فرانك» موجود في غرفة النوم؛ إذ لا علاقة بين رؤية «سام» ومعرفة أن «فرانك» موجود في الغرفة.

3. **شرط الأسباب القاطعة:** لا بد أن يكون سبب الاعتقاد موجودًا، فإذا انعدم السبب؛ كان الاعتقاد نفسه زائفًا، وعلى سبيل المثال، إذا اعتقد شخص أن هناك طاولة أمامه، فإن السبب في ذلك لن يكون موجودًا إذا لم تكن هناك طاولة أمامه بالفعل.
4. **شرط الاستحالة:** تنص هذه النظرية على أن الاعتقاد يكون معروفًا في حالة عدم وجود دليل يشير إلى العكس. وفي مثال «توم» و«فرانك» و«سام» السابق، يحق لـ«توم» أن يقول إن «فرانك» في غرفة النوم؛ لأنه لم يكن واعيًا بالدليل الذي يشير إلى العكس.

على الرغم من أن هذه النظريات الأربع حاولت معالجة الثغرات التي تنطوي عليها نظرية المعرفة الثلاثية، فإنها لا تخلو من بعض المشكلات كذلك، وهذا هو السبب في أن عمل «إدموند جيتييه» قد أصبح مؤثرًا للغاية، إذ بناءً على عمله أثير هذا السؤال: هل سنتمكن من فهم المعرفة حق الفهم يومًا ما؟

ديفيد هيوم (1711-1776)

أحد أهم المساهمين في الفلسفة الغربية

وُلد «ديفيد هيوم» لأسرة متوسطة الحال في إدنبرة في إسكتلندا عام 1711، وعندما بلغ الثانية من العمر مات أبوه، وأصبحت أمه هي المسئولة وحدها عن رعايته هو وأخيه وأخته، وعندما بلغ الثانية عشرة أُرسل للالتحاق بجامعة إدنبرة، حيث اكتشف شغفه بالكلاسيكيات، وأمضى السنوات الثلاث التالية في دراسة الفلسفة ومحاولة وضع البرنامج الفلسفي الخاص به.

مثلت دراسات «هيوم» عبئًا كبيرًا عليه، وبدأت تؤثر سلبًا في صحته النفسية، وبعد أن عمل «هيوم» كاتبًا عند أحد مستوردي السكر لفترة قصيرة، استعاد أخيرًا عافيته، وانتقل إلى فرنسا ليستكمل العمل على رؤيته الفلسفية، وبين عامي 1734 و1737 عاش «هيوم» في بلدة لافلش الفرنسية، وألَّف أحد أعماله الفلسفية الأكثر تأثيرًا، وهو «*رسالة في الطبيعة البشرية*»، وقد نُشر هذا العمل لاحقًا في إنجلترا في ثلاثة كتب بين عامي 1739 و1740، وقد حذف منها «هيوم» الأجزاء التي قد تبدو مثيرة للجدل في ذلك الوقت (مثل مناقشته مسألة خوارق الطبيعة).

أراد «هيوم» أن يعمل في النظام الأكاديمي البريطاني، ولكن كتابه *رسالة في الطبيعة البشرية* لم يلقَ صدى واسعًا، وعلى الرغم من أن كتابه التالي المكوَّن من مجلدين *Essays، Moral، Political, and Literary* قد حقق نجاحًا متواضعًا، فإن اشتهار «هيوم» بأنه ملحد أو متشكك قد قضى على أية فرصة له في مسار التعليم الأكاديمي.

رسالة في الطبيعة البشرية

لقد قُسِّم العمل الأكثر تأثيرًا لـ«هيوم» إلى ثلاثة كتب؛ إذ إنه يغطي مجموعة واسعة من الموضوعات الفلسفية.

الكتاب الأول: عن الفهم

زعم «هيوم» أن التجريبية - فكرة أن كل المعارف مصدرها التجربة - هي النظرية الأصوب، وأن الأفكار ليست مختلفة بالضرورة عن التجارب؛ لأن الأفكار المعقدة تكون نتيجة أفكار أبسط، والأفكار الأبسط تشكلت من الانطباعات التي خلقتها حواسنا. كما زعم «هيوم» أن الشيء عندما يكون «أمرًا واقعيًّا»، فإنه لا بد من تجربته، ولا يمكن الوصول إليه من خلال الغريزة أو المنطق.

ومن خلال هذه المزاعم عمد «هيوم» إلى الطعن في وجود الأمور غير المحسوسة، فقد رأى أنه لا يوجد سبب حقيقي للاعتقاد بوجود ما لا يمكن للمرء أن يختبره، أو يأخذ عنه انطباعًا.

وفي كتابه الأول، قدَّم لنا «هيوم» ثلاث أدوات للتحقيق الفلسفي: المجهر، وشفرة الحلاقة، والشوكة.

- **المجهر:** لفهم أية فكرة، لا بد للمرء أن يقسِّمها أولًا إلى الأفكار الأبسط التي تتكون منها.
- **شفرة الحلاقة:** إذا كان المصطلح لا يمكن أن يأتي من فكرة تقبل الانقسام إلى أفكار أبسط، فإن هذا المصطلح لا معنى له. ويستخدم «هيوم» فكرة شفرة الحلاقة للتقليل من قيمة الأفكار التي من قبيل الميتافيزيقا.
- **الشوكة:** هنا يظهر مبدأ تقسيم الحقائق إلى نوعين، ينص النوع الأول للحقائق على أنه بمجرد إثباتها (مثل المعادلة الصحيحة في الرياضيات)،

تظل هـذه الحقائق ثابتة، أما النـوع الثاني، فيتعلق بالأمور الواقعية والأشـياء التي تحدث في العالم.

الكتاب الثاني: عن الانفعالات

في كتاب «هيوم» الثاني، صب أغلب تركيزه على ما أطلق عليه اسم الانفعالات (المشـاعر مثـل الحب، والكـره، والحزن، والفرح وما إلى ذلـك)، وصنَّف «هيوم» المشاعر بالطريقة نفسها التي صنف بها الأفكار والانطباعات، فقد ميَّز أولًا بين الانطباعـات الأوليـة التـي تدركها الحواس، والانطباعـات الثانوية التـي تأتي من الانطباعات الأولية.

وتكـون الانطباعـات الأولية داخلية، ومن مصادر مادية، فهي تظهر في شـكل آلام ومتـع جسـدية، ومـن ثـم تبدو لنـا جديدة لأنهـا تأتي من مصـادر مادية، كما يرى «هيوم» أن الانفعالات موجودة في عالم الانطباعات الثانوية، ثم عمد «هيوم» إلـى التفريق بين الانفعالات المباشـرة (مثل الحزن، والخـوف، والرغبة، والأمل، والفـرح، والكـره) والانفعـالات غيـر المباشـرة (مثـل الحـب، والحقـد، والفخـر، والتواضع).

كمـا يـرى «هيـوم» أن الأخـلاق لا تعتمد على العقـل؛ لأن القـرارات الأخلاقية تؤثـر فـي التصرفات، أما القرارات القائمة على سـبب فـلا تؤثر فيها، فمعتقدات المرء المتعلقة بالسـبب والنتيجة هي معتقدات تتعلق بالروابط التي بين الأشـياء التي يختبرها النـاس، ولا تتأثر تصرفات الفرد إلا عندما تكون هذه الأشياء مثيرة للاهتمام، ولا تكون مثيرة للاهتمام إلا إذا كانت قادرة على إحداث ألم أو لذة.

ومـن ثـم يزعم «هيوم» أن اللذة والألم هما ما يحفز النـاس ويثير الانفعالات، والانفعـالات هي المشـاعر التي تُنشـئ التصرفـات، ولا بد أن يكـون العقل بمنزلة «خادم» للانفعال، فمن شأن العقل أن يؤثر في تصرفات المرء بطريقتين: الأولى بـأن يوجـه الانفعالات للتركيـز على الأشـياء، والثانية بـأن يكتشـف الروابط التي تجمع بين الأحداث التي تثير الانفعالات في نهاية المطاف.

الكتاب الثالث: عن الأخلاق

يتناول «هيوم» فكرة الأخلاق في كتابه الثالث استنادًا إلى الأفكار التي طرحها في كتابيه الأولين. ففي البداية يفرق بين الفضيلة والرذيلة، ويزعم أن هذه الفروق الأخلاقية هي انطباعات وليست أفكارًا، فبينما يعد انطباع الفضيلة هو السرور، فإن انطباع الرذيلة هو الألم، وهذه الانطباعات الأخلاقية ليست سوى نتيجة تصرفات الإنسان، ولا يمكن أن يكون سببها أي شيء غير إنساني.

وزعم «هيوم» أن تصرفات المرء لا تتحدد مدى أخلاقيتها إلا من خلال مدى تأثيرها في غيره (وليس من خلال مدى تأثيرها فيه هو)، ومن ثم ينبغي ألا يُنظر إلى الانطباعات الأخلاقية إلا من وجهة اجتماعية. ومن خلال وضع هذه النظرية في الاعتبار، زعم «هيوم» أن أساس الالتزام الأخلاقي هو التعاطف.

إن الأخلاق عنده ليست أمرًا واقعيًّا؛ لأن الأمر الواقعي يكون نتيجة التجربة، ويستخدم هنا «هيوم» القتل مثالًا، فإذا كان على المرء التحقيق في جريمة قتل، فلن يعاني أي ألم، ومن ثم لا يمكنه أن يجد في ذلك رذيلة، ولن تكتشف سوى كرهك للقتل، وهذا يثبت أن الأخلاق ليس مصدرها العقل، بل الانفعالات.

لقد أدى انتقاد «ديفيد هيوم» للنظريات والأفكار والمناهج الفلسفية التي تعتمد على العقلانية اعتمادًا كبيرًا إلى أن يصبح «هيوم» واحدًا من أهم العقول التي أسهمت في الفلسفة الغربية، فقد ناقشت أعماله العديد من الموضوعات الفلسفية، بما في ذلك الدين، والميتافيزيقا، والهوية الشخصية، والأخلاق، ومفاهيم العلاقات بين السبب والنتيجة.

اللذة

عندما يتعلق الأمر كله باللذة والألم

في الواقع، يشير مصطلح *اللذة* إلى العديد من النظريات التي تشترك جميعًا، رغم اختلافها، في الفكرة الأساسية نفسها، وهي أن اللذة والألم هما العنصران الوحيدان المهمان في الظواهر التي تصفها هذه النظريات. ففي الفلسفة، غالبًا ما تُناقش اللذة على أنها نظرية قيمة، وهذا يعني أن اللذة هي الشيء الوحيد ذو القيمة الجوهرية عند المرء في جميع الأوقات، وأن الألم هو الشيء الوحيد الذي لا يمثل أية قيمة جوهرية لدى المرء. ويرى أصحاب مذهب اللذة أن معنى اللذة والألم واسع لدرجة أنه قد يتعلق بكل من الظواهر العقلية والجسدية.

أصول مذهب اللذة وتاريخه

يعود تاريخ أول حركة رئيسية تتبنى مذهب اللذة إلى القرن الرابع قبل الميلاد، حيث مدرسة القورينية التي أسس أفكارها الفيلسوف «أريستبوس القورياني»، وقد ركزت هذه المدرسة الفلسفية على اعتقاد «سقراط» أن السعادة إحدى نتائج التصرفات الأخلاقية، إلا أنها رأت كذلك أن الفضيلة لا قيمة جوهرية لها، كما رأى أصحاب هذه المدرسة أن اللذة – ومقصدهم هنا أقرب إلى اللذة الجسدية من اللذة العقلية – هي الخير المطلق، وأن الإشباع الفوري مرغوب فيه بصورة أكبر من الانتظار وقتًا طويلاً من أجل تحقيق اللذة.

ومن بعد القورينية جاءت الأبيقورية (بقيادة الفيلسوف «أبيقور») التي مثلت شكلاً من أشكال مذهب اللذة، إلا أنها كانت مختلفة تمامًا عن مدرسة «أريستبوس»، فعلى الرغم من أن «أبيقور» اتفق مع سابقيه على أن اللذة هي الخير

المطلق، فإنه رأى أنها تتحقق بالسكينة والطمأنينة وكبح الرغبة وليس الإشباع الفوري، كما رأى «أبيقور» أن عيش حياة بسيطة زاخرة بالأصدقاء والمناقشات الفلسفية هو أكبر لذة يمكن للمرء تحقيقها.

وخلال العصور الوسطى، رفض الفلاسفة المتدينون مذهب اللذة؛ لأنه لا يتماشى مع الأخلاق والأفكار الدينية، مثل الإيمان، والأمل، وتجنب الوقوع في الخطيئة، ومساعدة الآخرين، إلا أن بعض الفلاسفة الآخرين رأوا أن مذهب اللذة لا يخلو من المميزات، لأن الغاية الأساسية للدين هي أن يكون البشر سعداء.

وقد ازداد مذهب اللذة شهرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بفضل أعمال «جيرمي بنتام» و«جون ستيوارت مِل» اللذين فرَّقا بين اللذة المنطقية، والنفعية التلذذية، واللذة التحفيزية.

القيمة واللذة المنطقية

في الفلسفة، عادة ما تشير كلمة اللذة إلى القيمة والسعادة، وقيمة اللذة تنص على أن اللذة أو المتعة هي الشيء الوحيد والقيمة الجوهرية، بينما الألم هو الشيء الوحيد الذي لا يمثل أية قيمة جوهرية.

مفاهيم فلسفية

شيء ذو قيمة جوهرية: إن كلمة جوهرية تُستخدم كثيراً عند مناقشة مذهب اللذة، ومن المهم للغاية فهم هذه الكلمة. فاستعمال كلمة جوهرية يعني أن الشيء ذو قيمة في حد ذاته، فالمال ذو قيمة جوهرية، أما امتلاك المال فلا يكون ذا قيمة حقيقة إلا عندما تشتري به شيئًا؛ ومن ثم فإن امتلاك المال لا قيمة جوهرية له. وعلى الجانب الأخر، فإن اللذة ذات قيمة جوهرية، فعندما يشعر المرء باللذة، حتى إن كان هذا لا يقوده إلى شيء آخر، فإن اللذة في حد ذاتها تكون ممتعة.

تختزل نظرية قيمة اللذة قيمة كل شيء فيما ينطوي عليه من لذة، وبناءً على هذه المعلومة، فإن نظرية اللذة المنطقية ذهبت إلى أبعد من ذلك، وزعمت أن اللذة وحدها هي التي من شأنها أن تجعل حياة الإنسان أفضل، وأن الألم وحده هو الذي من شأنه أن يجعل حياة الإنسان أسوأ.

اللذة النفسية

إن اللذة النفسية – التي تعرف كذلك باللذة التحفيزية – هي اعتقاد أن تمني الشعور باللذة وتجنب الألم، سواء بوعي أو بغير وعي، هو المسئول عن كل سلوكيات البشر. وقد ناقش كل من «سيجموند فرويد» و«أبيقور» و«تشارلز داروين» و«جون ستيوارت مل» تباينات نظرية اللذة النفسية.

على الرغم من الرأي القوي الذي تتبناه نظرية اللذة النفسية (وهو أن كل سلوكيات البشر تصدر بناءً على تجنب الألم، ولتحقيق اللذة)، فإنها لاقت رفضًا عامًّا من فلاسفة اليوم، إذ إن هناك أدلة لا حصر لها تثبت أن هذا الأمر غير صحيح بكل بساطة (ومثال ذلك عندما يصدر عن المرء تصرف يبدو مؤلمًا انطلاقًا من الشعور بالواجب)، ومن المقبول بشكل عام أن اتخاذ القرارات قد يتم بناءً على دوافع لا تنطوي على سعي إلى لذة أو فرار من ألم.

اللذة المعيارية

إن اللذة المعيارية – التي تعرف كذلك باللذة الأخلاقية – هي نظرية تنص على أنه لا بد من السعي إلى تحقيق السعادة، وتعريف السعادة هنا هو «اللذة الخالية من الألم». وتُستخدم اللذة المعيارية في مناقشة النظريات التي تعمد إلى شرح كيف يكون تصرف ما مسموحًا به أو غير مسموح به من الناحية الأخلاقية وسبب ذلك.

ومن الممكن تقسيم اللذة المعيارية إلى نوعين يستخدمان السعادة لتقرير ما إذا كان تصرف ما صائبًا أم خطأ من الناحية الأخلاقية:

1. **الأنانية التلذذية**: تنص هذه النظرية على أنه لا بد للناس من التصرف بأفضل طريقة تحقق لهم مصالحهم؛ الأمر الذي سيجعلهم سعداء. ويجب عدم مراعاة العواقب (والقيمة) الخاصة بأي شخص سوى ذلك الشخص الذي يصدر عنه التصرف. ومع ذلك لا بد من حدوث ما يُسمى بنزع الإحساس في ظل نظرية الأنانية التلذذية، فإذا سرق شخص من أجل تحقيق مصلحته الشخصية، فلا بد أن تكون سرقة الغني وسرقة الفقير سواءً بالنسبة له.
2. **النفعية التلذذية**: تنص هذه النظرية على أن التصرف يكون صائبًا (مسموحًا به أخلاقيًا) عندما يكون من المرجح أن ينتج عنه أكبر قدر من السعادة لمن يهمه الأمر، ومن ثم فإن النفعية تتعلق بسعادة جميع من يمكن أن يتأثر وليس فردًا معينًا (وهنا يُعطى الجميع القدر نفسه من الأهمية). وبالنسبة إلى نظرية النفعية التلذذية، فإن السرقة من الفقير غير مقبولة من الناحية الأخلاقية؛ لأن ذلك سيجعل الفقير غير سعيد، وسيحصل اللص على قليل من السعادة (وإذا شعر بالذنب، فستكون سعادته أقل).

على الرغم من أن النفعية التلذذية تبدو نظرية جذابة؛ لأنها تتعامل مع الجميع بسواسية، فإنها واجهت انتقادات بأنها لا تحمل أية قيمة أخلاقية جوهرية للأشياء، مثل الصداقة، والعدل، والحق، وما إلى ذلك.

تأمَّل هذا المثال: قُتل طفل صغير في إحدى المدن الصغيرة، واعتقد أهل هذه المدينة أن أعز أصدقائك هو القاتل، ولكنك تعرف أنه بريء، فإذا كانت الطريقة الوحيدة لتحقيق السعادة الكبرى للجميع هي قتل أعز أصدقائك، فلا بد لك من أن تفعل هذا وفقًا لنظرية النفعية التلذذية، ولا يهم أن يظل القاتل الحقيقي موجودًا في المدينة؛ فكل ما يهم هو تحقيق أكبر قدر من السعادة للجميع، وهذا لن يتحقق إلا بقتل كل من يظن أهل المدينة أنه المشتبه به.

معضلة السجينين

أي الخيارين أصوب؟

إن معضلـة السـجينين واحـدة من أشـهر الأمثلة التوضيحية لفهم سـبب الطريقة التـي يتصـرف بهـا النـاس، ومعضلـة السـجينين هي فـي الواقع جزء مـن نظرية الألعاب؛ وهي أحد مجالات الرياضيات، وهي تبحث في النتائج المختلفة للمواقف التي تتطلب إستراتيجية ما، ومع ذلك فإن معضلة السجينين أكبر من مجرد فكرة رياضية. إن هذه المعضلة تثير أسئلة مهمة عن الأخلاق، وعلم النفس، والفلسفة، كما يمكن مشاهدتها في العالم الحقيقي.

أصول معضلة السجينين

فـي عـام 1950، عينـت مؤسسـة راند عالمـي الرياضيـات «ميريل فلـود» و«ملفين دريشـر» ليشـتركا فـي عمليـة التحقيـق المسـتمر بشـأن نظريـة الألعـاب وكيفيـة تطبيقهـا علـى الإسـتراتيجية النووية العالمية. واسـتنادًا إلى الألغـاز التي وضعها «فلـود» و«دريشـر»، تمكَّـن «ألبرت وليـم تاكر»، الأسـتاذ في جامعة برنسـتون، من تعديل عملهما ليكون أكثر سـهولة بالنسـبة إلى الرأي العام؛ ومن ثم وضع ما بات يعرف الآن بمعضلة السجينين.

معضلة السجينين

لنفترض أن السـجينين أ وب رهـن الاحتجـاز، وأن الشـرطة لا تمتلـك مـا يكفـي مـن الأدلـة ضدهمـا، فقـررت وضعهمـا في غرفتيـن منفصلتيـن، وأخبـر ضباط

الشـرطة كل سـجين منهما بأنه إذا أقر بارتكاب السـجين الآخر الجريمة، والتزم السـجين الآخـر الصمـت، فسـيخرج من السـجن، بينما سـيقبع فيـه الآخر الذي التزم الصمت؛ ومن ثم إذا اعترف كل منهما على الآخر، فسيواجه الاثنان عقوبة السـجن (علـى الرغـم مـن أن عقوبة السـجن في هـذه الحالة سـتكون أقصـر من تلـك التي سـيواجهها من سـيلتزم الصمت في حالـة اعترف أحدهمـا على الآخر وصمـت الثانـي)، وإذا التـزم كل منهمـا الصمـت؛ فسـيواجه السـجينان كلاهما عقوبة السجن الأقصر.

على سبيل المثال:

	اعتراف السجين أ	التزام السجين أ الصمت
اعتراف السجين ب	6 / 6	10 / 0
التزام السجين ب الصمت	0 / 10	2 / 2

وطبقًـا للجـدول السـابق، إذا اعتـرف كل مـن السـجين أ والسـجين ب علـى الآخر، فسـيواجه كل منهما عقوبة السـجن لمدة ست سنوات، وإذا التزم السجين

أ الصمت بينما اعترف عليه السجين ب، فإن السجين أ سيواجه عقوبة السجن لمدة عشر سنوات، بينما سيعود السجين ب إلى بيته، وعلى المنوال ذاته إذا اعترف السجين أ على الآخر بينما التزم السجين ب الصمت، فإن السجين أ سيعود إلى بيته، بينما سيواجه السجين ب عقوبة السجين لمدة عشر سنوات، وأخيرًا إذا التزم السجينان الصمت، فسيواجهان عقوبة السجن لمدة سنتين.

وإليك طريقة أخرى يمكننا النظر من خلالها إلى الأمر:

	م	خ
م	ج، ج	ت، إ
خ	إ، ت	ع،ع

في الجدول السابق، يمثل الحرف م الطرف المتعاون (في حالة التزامه الصمت)، ويمثل الحرف خ الطرف الخائن (في حالة الاعتراف)، وأما الحرف ج فيمثل الجائزة التي سيحصل عليها الطرفان إذا قررا أن يتعاونا معًا، وأما الحرف ع فيمثل العقوبة التي سيواجهها الطرفان إذا خان كل منهما الآخر، وأما الحرف إ فيمثل الإغواء الذي سيستحوذ على الطرف الذي سيقرر الخيانة وحده، وأخيرًا يمثل الحرف ت التعويض أو المكافأة التي سيحصل عليها الطرف الذي سيقرر التعاون وحده.

ما الذي يعنيه ذلك؟

إن المشكلة في معضلة السجينين هي: أن الخيار الأفضل لكل من السجين أ والسجين ب هو الاعتراف على الآخر، ومع ذلك فإن عاقبة أن يعترف كل منهما على الآخر أسوأ من عاقبة أن يلتزم الاثنان الصمت.

تعد معضلة السجينين خير مثال توضيحي للصراع الذي ينشأ بين العقلانية الجماعية والعقلانية الفردية، فإذا تصرف مجموعة من الأشخاص بعقلانية، فسيكون تصرفهم أسوأ كثيرًا مما لو تصرفوا بغير عقلانية. وفي معضلة السجينين، يُفترض أن يكون كلا الطرفين عقلانيًّا، ويعلم أن الطرف الآخر عقلاني؛ ومن ثم سيدفع التفكير العقلاني كل طرف إلى التخلي عن الطرف الآخر، ولكن إذا اختار كل من السجينين أن يحمي نفسه، ويتصرف بما يحقق مصلحته الشخصية، فسيكونان في الواقع أسوأ حالًا.

خطوة إضافية

والآن، لنضف خيارًا آخر إلى اللعبة، فالطرفان الآن بإمكانهما الخيانة أو التعاون، أو لا هذا ولا ذاك «ل»، ونرى الآن أن خيار الخيانة لم يعد الخيار المهيمن، وأن الطرفين سيصبحان في حال أفضل من خلال اختيار كل منهما التعاون إذا اختار الطرف الآخر لا هذا ولا ذاك.

	م	خ	ل
م	ج، ج	ت، إ	إ، ت
خ	إ، ت	ع، ع	ج، ت
ل	ت، إ	ت، ج	ت، ت

الأطراف المتعددة ومأساة المشاعات

يمكن أن تظهر بنية معضلة السجينين في إطار أكبر، مثل المجموعات الكبيرة أو المجتمعات كذلك، وهنا نرى إلى أي مدى تصبح الأخلاق مؤثرة، ولعل خير مثال لمعضلة السجينين ذات الأطراف المتعددة هو الموقف المعروف باسم «مأساة المشاعات».

في مأساة المشاعات، توجد مجموعة من المزارعين المتجاورين الذين يفضِّل كل مزارع منهم ألا ترعى أبقاره في المرعى الخاص به (إذ لا يعد مناسبًا بما يكفي) وإنما في المرعى العام الذي يشتركون فيه جميعًا، ومع ذلك إذا وصل هذا المرعى العام (المشاعات) إلى مرحلة معينة، فسيصبح غير صالح لرعي الأبقار. ومن خلال التصرف بعقلانية (أي بما يحقق المصلحة الشخصية) ومحاولة تحقيق أقصى فائدة من المرعى، سيستنزف المزارعون المرعى، وسيعود ذلك بالسلب عليهم جميعًا. وعلى غرار معضلة السجينين، فإن إستراتيجية العقلانية الفردية تتسبب في نتائج غير عقلانية تؤثر في المجموعة.

لذا ما الذي نتعلمه من معضلة السجينين ومأساة المشاعات فيما يخص الأخلاق؟ إن هذه الأمثلة تثبت أن سعي المرء نحو تحقيق مصلحته الشخصية وإشباع رغباته سينتهي به في الواقع إلى تدمير ذاته على المدى الطويل.

أمثلة من الواقع لمعضلة السجينين

إن المثال الكلاسيكي لمعضلة السجينين في الواقع هو القضية الرئيسية في صناعة صيد الأسماك في عصرنا هذا. فحاليًّا يصطاد الصيادون الأسماك بمعدل يتجاوز حد الإفراط، وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو رائعًا لهم بسبب الأرباح التي يحققونها الآن، فإن هذا المعدل الذي يصطادون به الأسماك أسرع

مـن الفتـرة المطلوبـة لتكاثرها، ونتيجـة ذلك أصبحـت موارد الأسـماك المتاحة أمامهم مستنفدة؛ الأمر الذي يتسبب في مشقة لجميع الصيادين.

ومن أجل ضمان توفر سـبل العيش لهذه الصناعة على المدى الطويل، ينبغي للصياديـن أن يتعاونـوا معًـا، وأن يتوقفـوا عـن تحقيـق أرباح عالية في المسـتقبل القريب (ومن ثم العمل ضد مصلحتهم الشخصية).

توما الأكويني (1225-1274)

الفلسفة والدين

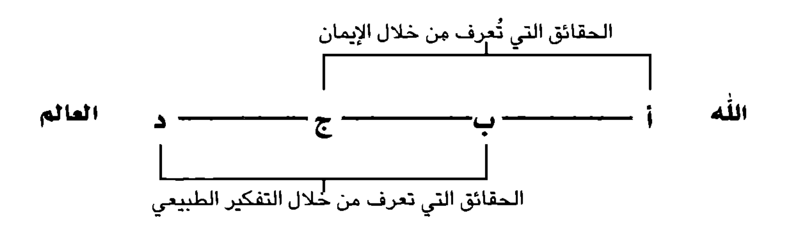
وُلد «توما الأكويني» في عام1225 تقريبًا في لومبارديا بإيطاليا، وكانت أمه كونتيسة تيانو، وعندما بلغ الخامسة من عمره، أُرسل إلى دير مونتيكاسينو ليدرس مع الرهبان البنديكتيين، وظل يدرس هناك إلى أن بلغ الثلاثين، وحينئذٍ نشبت اضطرابات سياسية كبيرة، وأصبح دير مونتيكاسينو ساحة معركة؛ فاضطر إلى المغادرة.

انتقل «توما الأكويني» إلى نابولي، حيث درس في بيت من البيوت البنديكتية تابع لجامعة نابولي، وهناك قضى السنوات الخمس التالية يدرس أعمال «أرسطو»، وأصبح مهتمًّا للغاية بأنظمة الرهبنة المعاصرة. وبوجه خاص، أصبح «توما الأكويني» منجذبًا إلى فكرة عيش حياة الخدمة الروحية، بدلاً من نمط الحياة الأكثر تقليدية واحتجابًا التي اعتاد على عيشها مع الرهبان في دير مونتيكاسينو.

بدأ «توما الأكويني» الذهاب إلى جامعة نابولي عام 1239 تقريبًا، وبحلول عام 1243 انضم سرًّا إلى نظام الرهبان الدومينيكان، وارتدى ثوب الرهبنة عام 1244، وعندما علم أفراد عائلته بالأمر، اختطفوه وحبسوه لمدة عام، وحاولوا أن يبينوا له خطأ هذه الطرق التي سار فيها، ولكن محاولاتهم باءت بالفشل، فعندما أطلقوا سراح «توما الأكويني» عام 1245، عاد إلى نظام الدومينيكان. وبين عامي 1245 و1252، درس «توما الأكويني» مع الدومينيكان في نابولي، وباريس، وكولونيا (حيث مُنح منصبًا دينيًّا شرفيًّا عام 1950)، وفي النهاية عاد إلى باريس ليدرِّس علم اللاهوت في جامعة باريس.

في الوقت الذي كانت الكنيسة الكاثوليكية تتمتع فيه بسلطة ساحقة، والناس يناضلون من أجل فكرة إمكانية تعايش الفلسفة والدين معًا، عمد «توما الأكويني»

إلى التوفيق بين الإيمان والعقل، فهو يرى أن المعرفة ـ سواء أكانت مكتسبة من الطبيعة أم من الدراسات الدينية ـ مصدرها هو الله؛ ومن ثم فلا تعارض بين المعرفة العقلية والدين.



براهين وجود الله

خلال حياته، ألف «توما الأكويني» عددًا هائلًا من الكتب الفلسفية التي تتناول العديد من الموضوعات، بدايةً من الفلسفة الطبيعية وأعمال «أرسطو»، وصولًا إلى علم اللاهوت والكتب المقدسة، ويمدنا كتابه الأكثر شهرة وشمولًا *الخلاصة اللاهوتية* بالرؤى الفلسفية التي تبناها بمزيد من التفصيل، وقد بدأ «توما الأكويني» تأليف هذا الكتاب في وقت ما بعد عام 1265 وظل يكتب فيه حتى وفاته عام 1274.

ينقسم كتاب *الخلاصة اللاهوتية* إلى ثلاثة أجزاء، وكل جزء يضم التقسيمات الفرعية الخاصة به، ففي الجزء الأول يوجد النص الفلسفي الأشهر لـ«توما الأكويني»، وهو الطرق الخمس، وفيها يعمد «توما الأكويني» إلى إثبات وجود الله.

يبدأ «توما الأكويني» بالإقرار بأنه على الرغم من أن الفلسفة ليست شرطًا أساسيًّا لتعزيز الإيمان بالله، فإنها قد تساعد على ذلك.

وبعد ذلك يقدم «توما الأكويني» خمسة براهين تثبت وجود الله، ومن خلال هذه الطرق الخمس يمزج بين أفكار اللاهوت والأفكار العقلانية، وملاحظات من العالم الطبيعي ليثبت وجود الله.

البرهان الأول: حجة المحرك غير المتحرك

بإمكاننا أن نرى أشياء تتحرك في هذا العالم، فأي شيء متحرك قد وُضع قيد الحركة من خلال شيء آخر يتحرك، وهذا الشيء يتحرك لأنه وضع قيد الحركة من خلال شيء آخر يتحرك، وهلم جرا. ومع ذلك، من المستحيل أن تكون هذه السلسلة متواصلة بلا بداية؛ لأن ذلك يعني أنه لا وجود للمحرك الأصلي الذي بدأ تلك السلسلة (الذي لا يمكن أن تكون هناك حركة قد سبقته)؛ ومن ثم لا بد من وجود محرك غير متحرك في بداية هذه السلسلة.

البرهان الثاني: حجة السبب الأول

كل شيء يتسبب فيه شيء ما، فلا يوجد شيء ناجم عن نفسه، فكل سبب نتيجة سبب سابق، وهذا السبب السابق نتيجة سبب سابق آخر، ومن المستحيل أن تكون هذه السلسلة متواصلة بلا بداية؛ لأن ذلك يعني أنه لا وجود للسبب الأول الذي لا يكون قبله سبب سابق، ومن ثم لا بد أن يكون هناك سبب أول لا سبب له.

البرهان الثالث: حجة الإمكان

نلاحظ في الطبيعة أن الأشياء يكون لها وجود، ثم تزول من الوجود. ومع ذلك فإن كل شيء موجود لا بد أن يكون قد جاء من شيء موجود، وإذا كان من الممكن لشيء ما أن يكون غير موجود، فإنه لم يكن موجودًا من قبل، وهو غير موجود الآن، ومن ثم لا بد من أن تكون هناك قوة واجدة لا يعتمد وجودها على وجود الآخرين.

البرهان الرابع: حجة التدرج

نلاحظ أن الكائنات ذات درجات متفاوتة من الخصائص (أكثر خيرًا، وأقل خيرًا، وأكثر نبلًا، وأقل نبلًا... إلخ)، وهذه الدرجات المتفاوتة تقارن بالدرجة الأعلى (الأنبل، والأفضل... إلخ)، ويرى «أرسطو» أن الحالة العظمى للوجود تحدث عندما تكون هناك الحالة العظمى من الحقيقة (الدرجة الأعلى)؛ لذا لا بد من وجود سبب للكمالات التي نجدها في الكائنات، وهذا الكمال أو علو الدرجة يبرهن على وجود الله.

البرهان الخامس: الحجة الغائية

نلاحظ أن الأشياء غير الذكية وغير الحية في الطبيعة تعمل وفق غاية ما، حتى إن لم تكن على دراية بهذه الحقيقة (مثل السلسلة الغذائية أو عمليات الأعضاء الحسية)، وعلى الرغم من عدم إدراك هذه الأشياء، فإنها تعمل على نحو واضح من أجل غاية ما وفقًا لخطة محددة، ومن ثم لا بد من وجود من لديه المعرفة، ويرشد هذه الأشياء ويوجهها نحو تحقيق غايتها.

الأخلاق والفضائل الأساسية

في الجزء الثاني من كتاب *الخلاصة اللاهوتية*، يضع «توما الأكويني» نظامًا للأخلاق مبنيًّا على أعمال «أرسطو»، إذ إن «توما الأكويني»، مثل «أرسطو»، يعتقد أن السبيل إلى عيش الحياة الطيبة يكون من خلال محاولة الوصول إلى الغاية الأسمى. ويتحدث عن الفضيلة، حيث يرى أن هناك فضائل أساسية تأتي منها جميع أشكال الفضيلة الأخرى، وهذه الفضائل الأساسية هي العدل، والحكمة، والشجاعة، والقناعة.

وعلى الرغم من أن هذه الفضائل الأساسية عبارة عن قالب للحياة الأخلاقية عند «توما الأكويني»، فإنها غير كافية لكي يصل المرء إلى تحقيق الإنجاز الحقيقي، فعلى الرغم من أن «أرسطو» اعتقد أن الغاية الأسمى هي السعادة، وأن سبيل تحقيقها هو الفضيلة، فإن «توما الأكويني» اعتقد أن المرتبة الأعلى هي النعيم الأبدي الذي يتحقق من خلال الانتقال إلى جوار الله في الحياة الآخرة، ومن خلال العيش وفق هذه الفضائل الأساسية يتجه المرء نحو الإنجاز الحقيقي.

وقد فرَّق «توما الأكويني» بين السعادة الأبدية التي لن تتحقق إلا في الحياة الآخرة، والسعادة غير المكتملة التي تتحقق في هذه الحياة الدنيا، وبما أن السعادة الأبدية تتحقق بالانتقال إلى جوار الله، فلا تنطوي هذه الحياة الدنيا إلا على سعادة غير مكتملة، لأننا عاجزون فيها عن أن نحيط علمًا بالله تمام الإحاطة.

تأثير توما الأكويني

لقد أثر «توما الأكويني» في الفلسفة الغربية تأثيرًا هائلًا، ففي حياته كانت الكنائس متأثرة للغاية بأفكار «أفلاطون»، وتنبذ أفكار «أرسطو»، ومع ذلك فقد جاء «توما الأكويني» ليدرك مدى أهمية فكر «أرسطو»، فدمجها مع المذاهب الدينية؛ مغيرًا من شكل الفلسفة الغربية إلى الأبد. وفي عام 1897، أُدمجت تعاليم «توما الأكويني» في المذهب الديني الرسمي في أوروبا.

الحتمية الصلبة

لا وجود للإرادة الحرة

إن الحتمية الصلبة هي النظرية الفلسفية التي تقول بما أن كل حدث له سبب، فإن كل عمل بشري محدد سلفًا، ومن ثم لا توجد خيارات تُتخذ بإرادة حرة. وعلى الرغم من أن تأكيد نظرية الحتمية الصلبة على أنه لا حدث دون سبب قد يبدو منطقيًّا، فإن النتيجة التي خلصت إليها بأنه لا يوجد أحد يتصرف بحرية على الإطلاق قد أثارت الكثير من الجدل في العالم الفلسفي.

المبادئ الأربعة للإرادة الحرة والحتمية

من أجل فهم أفضل لنظرية الحتمية الصلبة، لا بد من تحليل المبادئ الأربعة العامة التي تنطوي عليها مناقشة الإرادة الحرة والحتمية:

1. **مبدأ السببية الشاملة:** ينص على أن كل حدث له سبب، وبعبارة أخرى إذا كانت عبارة «س سببًا في ص» حقيقية، فإن س وص حدثان، وس يسبق ص، وإذا حدث س، فلا بد أن يحدث ص.
2. **فرضية الإرادة الحرة:** تنص على أن الأشخاص أحيانًا يتصرفون بحرية.
3. **مبدأ إمكانية التجنب والحرية:** إذا تصرف شخص بحرية، فبإمكانه فعل شيء آخر غير الذي فعله في الحقيقة، ولكن إذا لم يكن بإمكان أي شخص فعل أي شيء بخلاف ما فعله في الحقيقة، فلا أحد على الإطلاق يتصرف بحرية.

4. **مبدأ التبعية:** يؤكد على أنه إذا كان كل حدث له سبب، فليس بإمكان أحد فعل أي شيء غير الذي فعله في الحقيقة.

ومن ثم إذا كان بإمكان الشخص أحيانًا فعل شيء غير الذي فعله في الحقيقة، فإن بعض الأحداث تكون بلا سبب.

وعلى الرغم من أن هذه المبادئ الأربعة كلها تبدو للوهلة الأولى معقولة بشكل بديهي، وأنه من الممكن تقديم حجة للاعتقاد بكل واحد منها، فمن الواضح أنها في النهاية لا يتوافق بعضها مع بعض. وبعبارة أخرى، لا يمكن أن تكون كل هذه المبادئ صحيحة، وقد خُصصت العديد من النقاشات الفلسفية لاحقًا لتحديد أي من هذه المبادئ صحيح وأيها خطأ.

وتقوم نظرية الحتمية الصلبة بالرد على عدم توافق المبادئ من خلال قبول مبدأ السببية الشاملة، ومبدأ إمكانية التجنب والحرية، ومبدأ التبعية باعتبارها صحيحة، ورفض فرضية الإرادة الحرة باعتبارها خطأ:

- **الفرضية الأولى:** كل حدث له سبب (مبدأ السببية الشاملة).
- **الفرضية الثانية:** إذا كان كل حدث له سبب، فليس بإمكان أي أحد فعل أي شيء بخلاف ما فعله في الحقيقة (مبدأ التبعية، الجزء الأول).
- **الفرضية الثالثة:** إذا لم يكن بإمكان أي أحد فعل أي شيء بخلاف ما فعله في الحقيقة، فلا يوجد أحد يتصرف بحرية على الإطلاق (مبدأ إمكانية التجنب والحرية، الجزء الثاني).
- ومن ثم، لا أحد يتصرف بحرية على الإطلاق (رفض نظرية الإرادة الحرة).

إن الفرضية الأولى هي فرضية الحتمية: كل حدث يخضع لقانون السببية، وإن الأساس المنطقي لهذه الفرضية هو مناشدتها المنطق السليم، فيبدو من

المستحيل كذلك تخيُّل ما يعنيه أن يكون هناك حدث «بلا سبب». أما الفرضية الثانية فتعرف السببية: إذا وقع سبب حدث ما، فلا بد له من أن يحدث، وإذا كان لا بد له من أن يحدث، فلا يحدث أي شيء آخر بدلًا منه. أما الفرضية الثالثة، فهي تعبِّر ببساطة عما تعنيه «الحرية»، وبالتأكيد إذا كان هناك تصرف لا بد أن يحدث، فإن الشخص الملتزم بالقيام بهذا التصرف لا يمتلك الاختيار، ومن ثم لا يتصرف بحرية.

الحجج المعارضة للحتمية الصلبة

فيما يلي بعض وجهات النظر التي استُخدمت في محاولة دحض نظرية الحتمية الصلبة.

حجة الاختيار

الحجة الأولى التي تعارض نظرية الحتمية الصلبة هي «حجة الاختيار»، وتنص على ما يلي:

- **الفرضية الأولى:** في بعض الأحيان نفعل ما نختار أن نفعله.
- **الفرضية الثانية:** إذا كنا في بعض الأحيان نفعل ما نختار أن نفعله، فهذا يعني أننا في بعض الأحيان نتصرف بحرية.
- **الفرضية الثالثة:** إذا كنا في بعض الأحيان نتصرف بحرية، فإن نظرية الحتمية الصلبة قد جانبها الصواب.
- ومن ثم، فإن نظرية الحتمية الصلبة غير صائبة.

تعرِّف الفرضية الأولى الاختيار بأنه قرار أو حدث عقلي، وأساسها العقلي ملاحظة بسيطة، حيث نرى الناس يتخذون الاختيارات كل يوم. وعلى سبيل

المثال، يختار الناس ما يرتدونه، وما يأكلونه، والوقت الذي يستيقظون فيه، وما إلى ذلك. أما الفرضية الثانية فتعرِّف «التصرف بحرية» على أنه اختيار ما نفعله، فإذا اختار شخص فعل شيء ما، فإن حقيقة أنه يختار تعني أنه يتصرف بحرية، أما الفرضية الثالثة فهي نقيض الحتمية الصلبة.

بما أن «حجة الاختيار» حجة قوية، يبدو من الوهلة الأولى أنها اعتراض قوي على الحتمية الصلبة، ولكن بمزيد من التحليل لتعريفها للتصرف بحرية يتضح لنا أنها حجة غير صحيحة، فبما أن «حجة الاختيار» لا تنكر أن الأحداث مسببة، فإن كل تأكيد لها يخضع لقانون السببية. وعند وضع هذا الأمر في الاعتبار، يصبح من الواضح أن المشكلة الرئيسية للحجة هي قفزتها من الفرضية الأولى إلى الفرضية الثانية.

وعلى الرغم من أن الناس بالفعل يتخذون ما يبدو أنه اختيار بشأن جوانب مختلفة من الحياة، فإن هذا لا يعني أنهم يتصرفون بحرية، فالاختيار هو حدث مسبب، ومن ثم فإن اختيار المرء التصرف بطريقة معينة ليس هو السبب الأول أو الوحيد لهذا التصرف، بل إن الحدث الأخير في سلسلة الظروف المحيطة به هو الذي تسبب في هذا التصرف، فقد يختار المرء أن يرتدي قميصًا أحمر، لكن اختياره هذا له سبب حدده، وعلى الرغم من أن أسباب اختيار المرء «داخلية أو غير مرئية» وغير معروفة في بعض الأحيان، فإن لها دورًا كبيرًا في ذلك، فلا بد لعقل المرء أن يتفاعل بالطريقة نفسها التي تفاعل بها من قبل، لأن الاختيار الذي اتخذه هو حدث حتمي. ويرى الفيلسوف «بول ري» أن الشخص يختار أن يرتدي قميصًا أحمر «للأسباب التي يمكن تتبع تطورها التاريخي بلا حدود»، حتى عندما يعتقد المرء أن بإمكانه فعل شيء آخر، فإن الأمر لا يتعدى سوى أنه يمر بمجموعة مختلفة بعض الشيء من الظروف أو الأسباب التي جعلته يتصرف بطريقة مختلفة، وبما أن الاختيار حدث مسبب، فهو أمر حتمي، ولا بد أن يحدث؛ ومن ثم لا يوجد تصرف يقوم على إرادة حرة.

حجة مقاومة الانقياد

الحجة الثانية التي تعارض نظرية الحتمية الصلبة هي «حجة مقاومة الانقياد»، وتنص على ما يلي:

- **الفرضية الأولى:** في بعض الأحيان نقاوم انفعالاتنا.
- **الفرضية الثانية:** إذا كنا في بعض الأحيان نقاوم انفعالاتنا، فإننا في بعض الأحيان نتصرف بحرية.
- **الفرضية الثالثة:** إذا كنا نتصرف بحرية في بعض الأحيان، فإن نظرية الحتمية الصلبة قد جانبها الصواب.
- ومن ثم، فإن نظرية الحتمية الصلبة غير صائبة.

إن الفرضية الأولى ملاحظة بسيطة، فعلى سبيل المثال قد تنتاب المرء رغبة في ارتكاب القتل، أو الانخراط في علاقة غير شرعية، أو القيادة بتهور، ومع ذلك فهو لديه القدرة على أن يمنع نفسه من الانخراط في مثل هذه الأعمال. أما الفرضية الثانية، فهي تعرِّف «التصرف بحرية»، فالمرء يتصرف بحرية إذا كان قادرًا على اختيار تصرفه بطريقة لا تجعله خاضعًا لانفعالاته، وتشير هذه الفرضية إلى أن مقاومة الانقياد للانفعالات والرغبات تمكِّن المرء من تجنب عدد لا نهائي من الأسباب التاريخية، ومن التصرف بحرية في نهاية المطاف، أما الفرضية الثالثة فهي نقيض الحتمية الصلبة.

وعلى غرار «حجة الاختيار»، لا تنكر «حجة مقاومة الانقياد» أن كل حدث له سبب، لذا فإن هذه الحجة قوية لكنها غير صحيحة، والاعتراض الأقوى على هذه الحجة هو رفض الفرضية الثانية، فعلى الرغم من أن المرء قادر على مقاومة انفعالاته ورغباته، فإن هذا لا يعني أنه يتصرف بحرية، فعلى سبيل المثال قد يقاوم شخص رغبته في ارتكاب القتل، ومع ذلك، فكما لارتكاب القتل سبب،

فإن الإحجام عن ارتكاب القتل له سبب، وقد يقاوم الشخص رغبته في ارتكاب القتل بسبب رغبة أخرى؛ مثل الخوف من العقاب، أو إشفاقه على من يريد أن يقتله، وما إلى ذلك. ولا يمكن للمرء أبدًا أن يقاوم كل رغباته ودوافعه، ومن خلال تعريف «الإرادة الحرة» الذي تقدمه «حجة مقاومة الانقياد»، لا يمكن للمرء أبدًا التصرف بحرية، فبالإضافة إلى أن المقاومة تخضع لقوانين السببية، فإنها ليست مجرد سبب لعدم ارتكاب القتل، بل هي حدث أثر فيه سبب آخر، فإن قاوم شخص الرغبة في ارتكاب القتل، فذلك لأنه قد أُجبر سلفًا على مقاومة هذه الرغبة ولا يمكنه التصرف بأية طريقة أخرى. وأخيرًا، إن مقاومة المرء لدوافعه لا تحرره من قوانين السببية.

حجة المسئولية الأخلاقية

الحجة الثالثة التي تعارض نظرية الحتمية الصلبة هي «حجة المسئولية الأخلاقية»، وتنص على ما يلي:

- **الفرضية الأولى:** في بعض الأحيان نكون مسئولين أخلاقيًّا عن تصرفاتنا.
- **الفرضية الثانية:** إذا كنا في بعض الأحيان مسئولين أخلاقيًّا عن تصرفاتنا، فهذا يعني أننا في بعض الأحيان نتصرف بحرية.
- **الفرضية الثالثة:** إذا كنا في بعض الأحيان نتصرف بحرية، فإن نظرية الحتمية الصلبة قد جانبها الصواب.
- ومن ثم، فإن نظرية الحتمية الصلبة غير صائبة.

تعرِّف هذه الحجة المسئولية الأخلاقية على هذا النحو: يكون س مسئولًا من الناحية الأخلاقية عن التصرف أ، إذا كان س يستحق الثناء أو اللوم على فعل أ، والفرضية الأولى ملاحظة بسيطة، إذ من المعقول بالنسبة لنا أنه إذا ارتكب شخص جريمة قتل، فلا بد أن يقع عليه اللوم أو يُعاقب، وعلى الجانب الآخر إذا

أنقـذ شـخص حياة شـخص آخر، فلا بـد أن يلقى الثناء على فعلـه. أما الفرضية الثانية فتعرف «التصرف بحرية»، فإذا استحق المرء الثناء أو اللوم على تصرف مـا، فـلا بد أنه يمتلك حريـة اختيار التصرف على النحو الـذي تصرف به، إذ لو لم يكن يمتلك حرية التصرف، ما تلقَّى ثناءً ولا لومًا على تصرفه، وأما الفرضية الثالثة فهي نقيض الحتمية الصلبة.

وعلـى غرار الحجتين السـابقتين، نجد أن «حجة المسـئولية الأخلاقية» حجة قوية لكنها غير صحيحة، فهي تفترض مسـبقًا أن «اسـتحقاق» الثناء أو اللوم على تصـرف ما يسـتلزم أن يكون صاحبه هو السـبب الوحيد لهـذا التصرف، وبعبارة أخـرى لا «يسـتحق» الشـخص الثناء إذا أُجبـر (من خلال السـبب) على تصـرف طيب، ولا «يسـتحق» اللوم إذا أُجبر على تصرف مشـين، ولكن بما أن هذه الحجة تُقـر بـأن الأحداث مسـببة، فلا بد أنهـا تُقر كذلك بأن التصرفـات التي يبدو أنها تسـتحق الثنـاء أو اللـوم أحداث مسـببة؛ وهـذا يعني أنه مـن المسـتحيل أن يكون المرء هو السبب الوحيد في وقوع أي حدث.

نجد مما سـبق أن المشـكلة الرئيسـية لهذه الحجة هي الفرضية الأولى، فعلى الرغم من أن هناك ظروفًا قد يبدو بموجبها من المنطقي الثناء على شـخص أو لومه، فإنه لا تقع في حقيقة الأمر على هذا الشـخص أية مسـئولية أخلاقية تجاه تصرفاتـه، فـإذا ارتكـب شـخص جريمة قتل، فهـذا لأنه لم يكن لديه خيار سـوى ارتـكاب القتـل، فالقتـل حدث مسـبب ولا بـد له مـن أن يقـع، وإذا كان القتل لا بد لـه مـن أن يقع، فإن القاتل لا يسـتحق الثناء أو اللوم علـى فعله، ومن ثم الاحتجاج بالمسـئولية الأخلاقيـة يعني الادعاء بأن بعض الأحداث غير مسـببة، وهذه فكرة تتعارض مع المنطق السليم.

لقد رد العديد من الفلاسـفة على رفض الفرضية الأولى بتسـليط الضوء على الآثار المترتبة على نظام العدالة الحالي، فإذا أنكرنا وجود المسئولية الأخلاقية، فلن تكون لدينا أية مسوغات للعقاب؛ ومن ثم يجب علينا إلغاء استخدام أي سجن

أو مركـز احتجـاز، ولكن أصحاب نظرية الحتمية الصلبة يرون أن هذا الاسـتنتاج سـاذج؛ فعلـى الرغـم من أنهم ينكـرون وجود المسـئولية الأخلاقيـة، فإنهم يرون أنهـا هنـاك مسـوغات أخـرى توجب العقـاب، وعلى سـبيل المثال مـن الممكن أن يصبـح نظام السـجون إجراءً وقائيًّا للسـلامة، أو رادعًا للعنـف، أو مركزًا لإعادة التأهيل، أو مركزًا للتحقيق في شـكاوى الضحايا. إن الحقيقة المؤكدة التي تقول إن الأحداث مسببة تجعلنا نعتقد أن السجون قد تكون سببًا في الحد من الجرائم والعنـف، ولكـن قد تكون الرغبة في عدم المعاقبة حدثًا في مجموعة من الظروف يمنع الشخص من قتل شخص آخر.

إن نظريـة الحتميـة الصلبـة تؤكـد أنـه لا يوجد شـيء يحدث دون سـبب، وأنه لا يوجـد تصـرف غير خاضع لقانون السببية، وعلى الرغم مـن وجود العديد من الحجج التي تعارض هذه النظرية، فإنها في النهاية فشلت في دحضها.

جان جاك روسو (1712-1778)

مناضل في سبيل الحرية

ولد «جان جاك روسو» في الثامن والعشرين من شهر يونيو عام 1712 في جنيف في سويسرا، وقد توفيت أمه بعد ولادته بوقت قصير، وعند بلوغه الثانية عشرة أهمله والده، فأخذ ينتقل من منزل إلى آخر، فأقام مع العديد من العائلات وأصحاب العمل. وفي عام 1742، تعرَّف «روسو» - الذي كان يعيش حينئذٍ في باريس ويعمل معلم موسيقى - على «ديدرو» الذي كان يعد واحدًا من أهم الشخصيات في العصر التنويري، وأصبحا صديقين. وفي النهاية، أصبح «روسو» معروفًا بأنه أهم شخصيات عصر التنوير، على الرغم من أن علاقته بمُثُله والأفكار المرتبطة بحركة التنوير كانت معقدة للغاية.

لقد ظهرت باكورة أفكار «جان جاك روسو» عام 1750 في كتابه *Discourse on the Sciences and Arts* (بحث علمي في العلوم والفنون)، فقد أقامت أكاديمية ديجون مسابقة لكتابة مقال يجيب عن سؤال ما إذا كان إحياء العلوم والفنون من شأنه تطهير السلوك الأخلاقي أم لا، وفاز «روسو» بهذه الجائزة، وادعى في مقاله أن الأخلاق والطيبة قد أفسدهما تقدم الحضارة (وهي الفكرة التي نجدها شائعة ومبسوطة في جميع كتاباته الفلسفية اللاحقة)، وواصل «روسو» تأليف الكتابات الجديرة بالملاحظة (مثل كتابه السياسي المشهور *Discourse on the Origins of Inequality* [بحث في أصول عدم المساواة]) وأخذ يزداد شهرةً، ولكن في عام 1762 سبَّبت له هذه الشهرة الكثير من المشكلات مع نشره كتابيه *The Social Contract* (العقد الاجتماعي) وÈmile (إميل أو التربية)، فقد قوبل هذان الكتابان بغضب عارم، وأثارا جدلًا واسعًا، لدرجة أنهما أُحرقا علانيةً في شوارع باريس وجنيف، وأمرت الملكية الفرنسية بالقبض على «روسو»، الذي فرَّ

من فرنسا، وأقام في النهاية في مدينة نيوشاتيل السويسرية، حيث لم يتخلَّ عن جنسيته السويسرية فقط، بل بدأ كذلك العمل على تأليف سيرته الذاتية الشهيرة *Confessions* (اعترافات).

في نهاية المطاف، عاد «روسو» إلى فرنسا، ولجأ إلى الفيلسوف البريطاني «ديفيد هيوم»، وفي الثاني من يوليو عام 1778 تُوفي «روسو» فجأة، وفي أثناء الثورة الفرنسية عام 1794، أمرت الحكومة الثورية الجديدة، التي كانت أفكارها مختلفة تمامًا عن أفكار الملكية، بنقل رفات «روسو» إلى البانثيون أو مقبرة العظماء في باريس وتكريمه بوصفه بطلًا قوميًّا.

إن الموضوعات التي تشترك فيها معظم أعمال «جان جاك روسو» الفلسفية هي الحرية، والأخلاق، وحالة الطبيعة، وقد مهدت أعماله الطريق للثورتين الفرنسية والأمريكية، وأثرت تأثيرًا بالغًا في الفلسفة الغربية.

بحث في أصول عدم المساواة

يشرح «جان جاك روسو» في كتابه *بحث في أصول عدم المساواة*، الذي يعد واحدًا من أشهر كتبه السياسية والفلسفية، العناصر الأساسية لفلسفته، فأولًا يعرض «روسو» الأنواع المختلفة لعدم المساواة بين الناس، ثم يتناول هذه الأنواع من عدم المساواة محاولًا أن يحدد «الطبيعي» منها و«غير الطبيعي» (وهذا يعني أنه من الممكن القضاء عليها).

يرى «روسو» أن الإنسان، مثل أي كائن موجود في الطبيعة، يدفعه أمران: الحفاظ على الذات والشفقة. ففي الحالة الطبيعية للإنسان، يكون الإنسان سعيدًا، ولا يحتاج إلى الكثير، ولا يعلم شيئًا عن الخير والشر، والشيء الوحيد الذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات هو الإحساس بالكمال (رغم أن هذا الكمال غير متحقق).

إن فكـرة الكمـال هـذه هي التـي تجعل الإنسـان يتغيـر بمرور الوقـت، فعندما يتواصـل البشـر اجتماعيًّـا فيما بينهم، يتطـور العقل، ويبدأ منطقهـم في التكوُّن، ومع ذلك يؤدي هذا التواصل الاجتماعي إلى المبدأ الذي أطلق عليه «روسو» اسم «حب الذات» الذي يقود البشر إلى مقارنة أنفسهم بالآخرين، والسعي إلى الهيمنة عليهم من أجل تحقيق السعادة.

وعندمـا أصبحـت المجتمعـات الإنسـانية أكثـر تعقيـدًا، وازداد حـب الـذات تطورًا، انقسـمت أشـياء مثل الملكية الخاصة والعمل بين النـاس، وفتح هذا الأمر البـاب أمـام اسـتغلال الفقراء، ثم سـعي الفقـراء إلى إنهاء مثل هـذا التمييز من خـلال شـن الحرب على الأغنياء، ومع ذلك يخـدع الأغنياء الفقراء بوضع مجتمع سياسـي يزعم إقامة المسـاواة، ومع ذلك لا يقيم هذا المجتمع أية مساواة، وإنما يصبح الاضطهاد والظلم من أركانه الثابتة.

عدم المساواة الطبيعي عند روسو

يـرى «روسـو» أن عـدم المسـاواة الطبيعـي الوحيـد يكمـن فـي التفـاوت فـي القـدرة البدنية، لأن هـذا النـوع مـن عدم المسـاواة يظهر في الحالة الطبيعية. وفـي المجتمع الحديث، أصبح الإنسـان منحرفًـا، وأصبـح عدم المسـاواة الناتج عن القوانين والملكيـة غير طبيعي وينبغي عدم التسامح معه.

العقد الاجتماعي

لعل الكتـاب الأشـهر لـ«جان جاك روسـو» هو كتـاب *العقد الاجتماعي*، الذي يحتوي على مقولته المشـهورة: «النـاس يُولدون أحرارًا، ولكنهم يُستعبدون أينما ذهبوا».

يرى «روسو» أن الإنسان يكون متمتعًا بكامل الحرية والمساواة عندما يصل إلى الدنيا، ولكن المجتمع المدني هو الذي يضع الأغلال في عنقه ويسلبه حريته التي وُلد بها.

كما يرى «روسو» أن الشكل الشرعي الوحيد للسلطة السياسية هو الذي يتفق فيه جميع الناس على حكومة بقصد الحماية المتبادلة من خلال عقد اجتماعي، ويطلق «روسو» على مجموعة الناس هذه اسم «السلطة السيادية»، حيث ينبغي للسلطة السياسية أن تعبِّر دائمًا عن الاحتياجات الجماعية للشعب، وأن تراعي المصلحة العامة للجميع، بغض النظر عن الآراء أو الرغبات الفردية (ويطلق على ذلك «الإرادة العامة»)، كما ستعمل الإرادة العامة على سن القوانين.

ولا ينكر «روسو» أهمية الحكومة، ولكنه يفهم أنه ستكون هناك توترات بين السلطة السيادية والحكومة (سواء أكانت ملكية، أم أرستقراطية، أم ديمقراطية). وللتخفيف من حدة هذه التوترات، يرى «روسو» أنه ينبغي للسلطة السيادية أن تعقد تجمعات دورية تتخللها عملية تصويت بناء على الإرادة العامة، ولا بد أن يحضر هذه التجمعات ممثلو السلطة السيادية؛ لأن السيادة تزول عنهم بمجرد أن يحضر الممثلون المنتخبون هذه التجمعات، وفي الحالة السليمة الحقيقية لا بد أن يكون التصويت عمليًّا بالإجماع. وعلاوة على ذلك، يدعو «روسو» إلى وجوب وجود محكمة تسوي النزاعات بين الأفراد، وبين الحكومة والسلطة السيادية.

ويعد كتاب *العقد الاجتماعي* واحدًا من أهم الكتب الفلسفية في الفلسفة الغربية، ففي عصر اتسم بعدم المساواة السياسية أوضح «روسو» أن من حق الحكومة أن تحكم بـ«موافقة المحكومين»، والآن كثيرًا ما تُقدم أفكاره الثورية عن حقوق الإنسان وسيادة الشعب بوصفها الأساس الذي مهَّد لقوانين حقوق الإنسان والمبادئ الديمقراطية.

قضية العربة

مواجهة العواقب

تخيَّل السيناريو التالي:

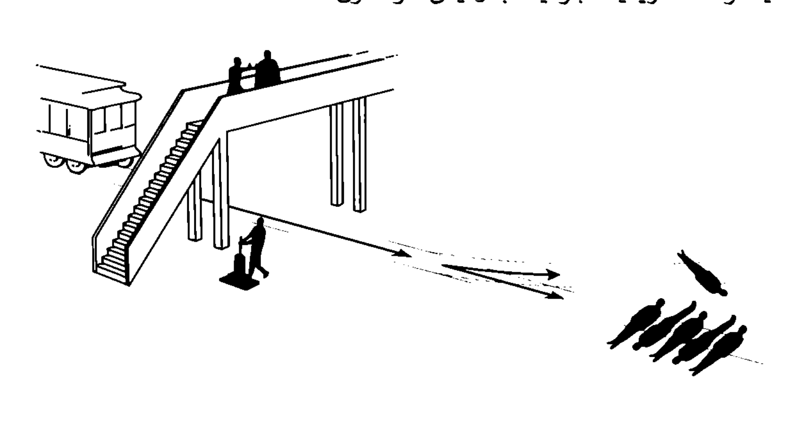
فقدت إحدى عربات القطار السيطرة على مكابحها، والسائق لا يمتلك أية وسيلة لإيقاف القطار، وهو ينطلق على القضبان لأسفل فوق تل شديد الانحدار. وعلى مسافة أبعد قليلًا أسفل التل، تقف أنت وتراقب المشهد، فتلاحظ أن هناك خمسة عمال يقفون على القضبان في مكان يبعد عنك قليلًا، وعربة القطار تتجه نحوهم مباشرة، وإذا لم تتوقف العربة، فسيكون هؤلاء الخمسة بلا شك في عداد الموتى.

وبجوارك مباشرةً توجد رافعة من شأنها أن تدفع العربة إلى مسار آخر، ولكنك عندما نظرت إلى هذا المسار الثاني، رأيت شخصًا واحدًا يقف عليه، فإذا حولت اتجاه العربة، فسينجو العمال الخمسة الذين يقفون على المسار الأول، ولكن سيموت ذلك الشخص الواقف على المسار الثاني، فماذا تفعل؟

الآن تخيل هذا السيناريو:

إنك تقف على أحد الجسور، وتشاهد إحدى عربات القطار تفقد السيطرة، وتنطلق إلى أسفل التل، وفي نهاية مسار العربة يوجد خمسة عمال على وشك أن يلقوا مصرعهم، وهذه العربة ستمر من تحت الجسر الذي تقف أنت عليه، ولكنك تعلم أن إسقاط وزن ثقيل أمام العربة من شأنه أن يجعلها تتوقف، وتصادف أن يكون ثمة رجل سمين يقف إلى جانبك، فتدرك أن الوسيلة الوحيدة لإيقاف العربة وإنقاذ العمال الخمسة هي دفع هذا الرجل من فوق الجسر حتى يقع على المسار، ومن ثم سيموت، فماذا تفعل؟

ظهـرت معضلـة العربـة، التـي لا تـزال مثـار جـدل إلـى يومنـا هـذا، فـي عـام 1967 علـى يـد الفيلسـوفة البريطانيـة «فيليبـا فـوت»، ثـم وسَّـعت نطاقهـا الفيلسوفة الأمريكية «جوديث جارفيس طومسون».



العواقبية

تعـد معضلـة العربـة تحليـلًا مثاليًّـا للعواقبيـة، التـي هـي رؤيـة فلسـفية تقـول إن التصـرف يكون صحيحًا من الناحية الأخلاقيـة عندما تنتج عنه أفضل العواقب، وإليك المبدأين الأساسيين للعواقبية:

1. لا يوصف التصرف بأنه صحيح أو خطأ إلا بناءً على النتائج التي يؤدي إليها.
2. كلمـا كانـت العواقـب الناجمة عـن التصرف أفضـل؛ كان هـذا التصرف هو الأفضل والأصح.

وعلـى الرغـم مـن أن العواقبية تقـدم إرشـادات للكيفية التي ينبغـي للمرء أن يعيـش بهـا حياته (ينبغي لنا أن نعيـش لتحقيق أقصى قدر مـن العواقب الجيدة)

وكيفية التصرف في المعضلات الأخلاقية (ينبغي لنا أن نختار التصرف الذي يحقق العواقب المُثلى)، فإنها لاقت الكثير من النقد.

وتثبت العواقبية أنه من الصعب التنبؤ بالعواقب المستقبلية، فكيف يقيِّم المرء مدى أخلاقية العواقب؟ وهل ينبغي أن يكون الاستناد في هذا الأمر إلى ما يعتقد المرء أنه سيحدث، أم إلى ما حدث بالفعل من قبل؟ كما أن هناك قضايا تتعلق بكيفية قياس العواقب «الجيدة» من الناحية الأخلاقية ومقارنتها، حيث يرى مذهب اللذة - وهو شكل من أشكال العواقبية - أن السعادة هي مقياس الجودة، بينما ترى النفعية - وهي شكل آخر من أشكال العواقبية - أن الرفاهية هي مقياس الجودة.

وفي حالة معضلة العربة، نبدأ نرى الكيفية التي تتكشف بها العواقبية، ففي السيناريو الأول يزعم أحد أشكال النفعية أن سحب الرافعة هو الخيار الأفضل من الناحية الأخلاقية، ومع ذلك يزعم شكل آخر من النفعية أنه ما دام هناك شيء خطأ من الناحية الأخلاقية يقع بالفعل، فإن المشاركة فيه بسحب الرافعة سيكون خطأ أخلاقيًّا كذلك، لأنك عندئذ ستكون مسئولًا جزئيًّا عن موت شخص أو مجموعة من الأشخاص.

وفي السيناريو الثاني، لعل الكثير ممن كانوا على استعداد لسحب الرافعة في السيناريو الأول لن يكون لديهم الاستعداد ذاته لدفع الرجل السمين من فوق الجسر، فعلى الرغم من أن العواقب واحدة في كلا الموقفين (التضحية بشخص واحد في سبيل إنقاذ خمسة أشخاص)، يبدو أن هناك فرقًا أخلاقيًّا بين سحب الرافعة وإلقاء شخص من فوق جسر.

مبدأ التأثير المزدوج

تقوم معضلة العربة على أحد المبادئ الذي يعرف باسم «مبدأ التأثير المزدوج»، وهذا المبدأ - الذي كان «توما الأكويني» هو أول من قدمه - ينص على أن

التصرف يمكن أن يكون مسموحًا به أخلاقيًّا حتى عندما تكون إحدى عواقبه سيئة من الناحية الأخلاقية، إذ تكون العاقبة السيئة لهذا التصرف متوقعة، كما هي الحال في معضلة العربة، حيث إنك تدرك سلفًا أن هناك شخصًا سيموت عند سحب الرافعة.

إذن، إذا كان إيذاء الآخرين أمرًا غير أخلاقي، ونحن نتوقع أن إحدى العواقب تنطوي على إلحاق الأذى بشخص آخر، فهل يصبح الشخص الذي يسحب الرافعة مخطئًا من الناحية الأخلاقية؟

بالنسبة إلى مبدأ التأثير المزدوج، يمكن للمرء من الناحية الأخلاقية أن يقوم بتصرف من شأنه أن يؤدي إلى عواقب ضارة متوقعة، إذا توافرت له الشروط الأربعة التالية:

1. **لا بد من وجود رغبة في تحقيق العواقب الجيدة**، فينبغي للعواقب الجيدة ألا تكون ذريعة لوقوع عواقب سيئة، لذا يجب ألا تكون هناك أية نية أو رغبة في تحقيق عواقب سيئة.
2. **لا بد أن يكون التصرف ذاته جيدًا أو على الأقل محايدًا من الناحية الأخلاقية وألا يكون سيئًا**، ومن ثم إذا كنت تفصل بين التصرف والعواقب الجيدة والسيئة، فلا بد ألا يكون سيئًا.
3. **لا بد أن تكون العاقبة الجيدة نتيجة مباشرة للتصرف**، وألا تكون العاقبة السيئة نتيجة مباشرة له، فلا يمكن أن تقع العاقبة الجيدة إذا كان التصرف نفسه يؤدي إلى عاقبة سيئة.
4. **ألا تفوق العواقب السيئة العواقب الجيدة**، فحتى إذا كانت النية طيبة، وأدت النتائج إلى أن تكون العواقب السيئة هي الغالبة على العواقب الجيدة، فسيعد هذا تجاوزًا لذلك الشرط.

والمثال الواقعي الشائع لمبدأ التأثر المزدوج هو القتل دفاعًا عن النفس، فإذا قتل شخص ما مَن يهاجمه، فإن هذا تصرف مسموح به أخلاقيًّا؛ لأن العواقب الجيدة تفوق العواقب السيئة المتوقعة (قتل شخص آخر).

رفض أصحاب نظرية العواقبية مبدأ التأثير المزدوج بحجة أن الأمر لا علاقة له بنية الشخص أو رغبته، وإنما الأمر برمته يتعلق بعواقب تصرفاته فقط.

وحتى يومنا هذا، لا تزال الأسئلة الأخلاقية التي تطرحها معضلة العربة مثار جدل في مجال الفلسفة.

الواقعية

نظرية الكليَّات

إن الواقعية نظرية فلسفية تزعم أن الكليَّات الموجودة في العالم مستقلة عن العقل واللغة.

مفاهيم فلسفية

الكليَّات: أول من قدَّم مصطلح الكليات هو «أفلاطون»، وتعني الكيانات الشائعة والمتكررة الموجودة في العالم، وغالبًا ما تنقسم إلى نوعين: الخصائص (مثل كون الشيء مربعًا على سبيل المثال)، والصفات مثل (التشابه). وعلى الرغم من أن الخصائص والصفات التي يشترك فيها كل شيء قليلة، إن لم تكن منعدمة، فإن الواقعيين يؤكدون أن الكليَّات تكشف عن قواسم مشتركة في الطبيعة وتوفر لنا نظامًا منهجيًّا للعالم.

ومن ثم تقول الواقعية إن التفاحة الحمراء والكرزة الحمراء تشتركان في جوهر كلي وهو «الحمرة»، ويزعم الواقعيون أن خاصية «الحمرة» موجودة في الواقع حتى إذا لم تكن هناك عقول تدركها، والتفاحة والكرزة في هذا المثال مستقلتان، وبعبارة أخرى إنهما ليستا كليتين في ذاتهما، بل فيهما ما يمثل الكليات.

أنواع الواقعية

للواقعية أنواع مختلفة متعددة تتناول الأخلاق، والسياسة، والدين، والعلم، والميتافيزيقا، وأشهر شكلين من أشكال الواقعية هما:

1. **الواقعية المتطرفة**: هي الشكل الأقدم من الواقعية، ومن وضعه في البداية هو «أفلاطون»، حيث يرى «أفلاطون» أن الكليات (التي كان يطلق عليها المُثُل) غير مادية وأنها موجودة خارج إطار الزمان والمكان.
2. **الواقعية القوية**: رفض هذا الشكل من الواقعية أفكار «أفلاطون» عن المُثُل، وزعم بدلًا من ذلك أن الكليات موجودة داخل إطار الزمان والمكان، وكذلك موجودة في العديد من الكيانات في الوقت نفسه، فالحمرة الموجودة في التفاح والكرز هي حمرة كلية واحدة، ولا تختلف من كيان لآخر.

تحاول الواقعية أن تحل «معضلة الكليات» التي تكمن في التساؤل عما إذا كانت الكليات موجودة في الأساس أم لا.

الاعتراضات التي واجهت الواقعية

تثير الواقعية جدلًا واسعًا للغاية في الأوساط الفلسفية، وعلى الرغم من وجود العديد من الاعتراضات على الواقعية، فإن هذه الحجج لم تدحض الواقعية دحضًا كاملًا، ولم تتمكن من إنكار وجود الكليات.

حجة الغرابة

تنص «حجة الغرابة» التي وضعها الفيلسوف «برتراند راسل» على:

- **الفرضية الأولى**: الكليات كيانات شديدة الغرابة (وفي النهاية فإن طبيعتها ووجودها غريبان ويصعب تعريفهما).
- **الفرضية الثانية**: إذا كانت الكليات كيانات شديدة الغرابة، فهي إذن غير موجودة.

- **الفرضيــة الثالثــة:** إذا كانت الكليات غير موجودة، فـإن الواقعية قد جانبها الصواب.
- ومن ثم، فإن نظرية الواقعية غير صائبة.

يصف «راسل» في كتابه *The Problems of Philosophy* (مشكلات الفلسفة) العلاقة بين مكانين بقوله: «إدنبرة هي شـمال لنـدن»، وهذه العلاقة تبدو موجودة بشـكل مسـتقل عن الإدراك البشري، ومع ذلك يؤكد «راسل» أن هنـاك اعتراضات علـى هـذه النتيجة، حيـث يزعم مناهضـو الواقعية (الذيـن يؤمنون بأنــه لا يوجد شــيء خـارج العقـل، وحتى إذا كان هناك شــيء موجـود خارج العقـل، فلن نتمكن من الوصول إليه) أن الكليات غير موجودة للغرض نفســه الذي وجدت له الأشـياء المادية.

وفــي حيـن أنــه يسـهل قـول أيـن ومتـى أصبحت لنـدن (علـى جـزء معين من الأرض، ومن وقت إنشـائها حتى ينتهي وجودها)، فإنه من المسـتحيل قول الشيء نفســه عـن العلاقـة الموجودة فـي كلمة «شـمال»؛ لأن هذا الكيان غيـر موجود في زمـان أو مـكان، ومن ثـم من المنطقـي أن نعتقد بما نصت عليـه الفرضية الأولى مـن الحجـة بـأن الكليات كيانات شـديدة الغرابـة، وتواصل الحجة مسـارها بقول إنه بما أن الكليات غريبة بسـبب كونها غير موجودة في أي واقع زماني أو مكاني، فهـذا يعنـي أن الكليات لا وجود لها على الإطلاق (الفرضية الثانية)، وبما أنه من المسـتحيل معرفة مكان وزمان الكليات، فمن المنطقي إنكار وجودها، وإذا كانت الكليـات غير موجـودة، فإن نظرية الواقعيــة التي تزعم أنها موجـودة غير صائبة (الفرضية الثالثة)، وأما الفرضية الثالثة فهي نقيض نظرية الواقعية.

وبمـا أن «حجـة الغرابـة» حجـة قويـة، فإنها تبدو مـن الوهلة الأولـى اعتراضًا قويًـا على نظرية الواقعية، ولكـن بمزيد من التحليل لتعريفها معنى الوجود يتضح أن هذه الحجة بعيدة كل البعد عن الصواب، فالمشـكلة الرئيسـية في هذه الحجة

هـي قفزهـا من الفرضية الأولى إلى الثانيـة، فعلى الرغم من أن الكليات قد تكون غريبـة بالفعـل، بمعنــى أنهـا غير موجودة فـي واقع الزمـان والمكان، فـإن هذا لا يعني أنها ليسـت موجودة على الإطلاق، فقد يبدو من المعقول النظر إلى الوجود الزمانـي والمكانـي علـى أنه النوع الوحيـد من الوجود. لكن الأمر ليس كذلك، إذ إن الإيمان بوجود الأشـياء المادية والأفكار والمشـاعر وما إلى ذلك لا يمنع القول بـأن الكليـات موجودة، ووجودها يختلف عن وجـود الماديات، لأنها موجودة خارج نطـاق الزمـان والمكان، لأنها - كما يقول «راسـل» - لا تخضـع لتأثير الزمن وغير قابلة للتغيير. وأخيرًا إن وجود الكليات على هذا النحو الغريب لا يمنع حقيقة أنها موجودة بالفعل.

معضلة التمييز

يُطلـق علـى الاعتراض الثانـي على نظريـة الواقعية اسـم «معضلـة التمييز»، وينص هذه الاعتراض على :

- **الفرضيــة الأولــى:** إذا كانـت نظريـة الواقعيـة صحيحـة؛ فهـذا يعنـي وجود الكليات.
- **الفرضيــة الثانية:** وإذا كانت الكليـات موجودة؛ فهذا يعني أن تمييز الكليات أمر ممكن.
- **الفرضية الثالثة:** من المستحيل تمييز الكليات.
- ومن ثم، فإن نظرية الواقعية غير صائبة.

إن تمييـز إحـدى الكليـات يعنـي معرفـة «معيار الهويـة» الخاص بهـا، وبعبارة أخـرى يعنـي تمييـز إحدى الكليـات الوصـول إلى إفادة صحيحة ومباشـرة بشـأن شكلها وتكوينها.

تنص الفرضية الأولى على ما تفيده نظرية الواقعية، وأما الفرضية الثانية فتؤكد أن وجود الكليات يعني أنه من الممكن معرفة تكوينها (بالطريقة نفسها يمكننا أن نقول، على سبيل المثال، إن س يكون ص في حالة واحدة فقط وهي أن يكون س وص مشتركين في السبب والنتيجة)؛ لذا فإن محاولة تمييز إحدى الكليات يؤدي إلى جدال لا ينتهي؛ ومن ثم نصل إلى إثبات صحة الفرضية الثالثة.

وعلى غرار «حجة الغرابة»، تبدو «معضلة التمييز» حجة قوية، ولكنها غير صحيحة، فقد يكون من الممكن فعلا تمييز الكليات، لكننا لم نصل بعد إلى طريقة للتعبير عن شكلها وتكوينها، فما دامت «معضلة التمييز» لم تتمكن من إثبات أن الكليات لا يمكن تمييزها في أي وقت في المستقبل، بدلًا من أن تقول إنها لم تتميز في الماضي؛ فإنها تعد حجة خالية من أي منطق.

إيمانويل كانت (1724-1804)

المنطق البشري والفكر الحديث

يعد «إيمانويل كانت» أهم فيلسوف على الإطلاق؛ فقد غيرت أعماله شكل الفلسفة الغربية إلى الأبد. وُلد «كانت» في الثاني والعشرين من أبريل عام 1724 في كونيجسبرج في غرب بروسيا لعائلة كبيرة متواضعة الحال، وعندما كبر «كانت» في العمر قليلًا، لعبت حركة التقوية الدينية الشعبية دورًا كبيرًا في حياة عائلته (الأمر الذي أثر لاحقًا في أعماله).

عندما بلغ «كانت» الثامنة، التحق بالمدرسة الفردركية التي درس فيها الكلاسيكية، وظل «كانت» يدرس فيها حتى عام 1740، عندما التحق بجامعة كونيجسبرج التي درس فيها الرياضيات والفلسفة، وعندما توفي أبوه عام 1746، وجد نفسه فجأة بلا أموال، فعمل معلمًا خاصًّا لينفق على تعليمه، وظل يعمل معلمًا لمدة سبع سنوات، وخلال هذه الفترة نشر «كانت» العديد من أفكاره الفلسفية.

ظل «كانت» يعمل محاضرًا في جامعة كونيجسبرج لمدة خمسة عشر عامًا إلى أن أصبح في النهاية عام 1770 أستاذًا جامعيًّا في المنطق والميتافيزيقا، وعندما بلغ السابعة والخمسين، نشر كتابه *Critique of Pure Reason* (نقد العقل المحض) الذي يعد أحد أهم الكتابات الفلسفية على الإطلاق، ففي هذا الكتاب يشرح «كانت» على نحو مفصل الكيفية التي ينظم بها العقل البشري التجارب والخبرات من خلال طريقتين: الكيفية التي يبدو بها العالم، والكيفية التي يفكر بها الفرد بشأن العالم.

وواصل «كانت» التدريس في جامعة كونيجسبرج وتأليف الكتابات الفلسفية الكبيرة خلال السنوات السبع والعشرين التالية، ومع ذلك فقد بدأت الحكومة

البروسية في التضييق عليه؛ بسبب انتشار أقاويل بأنه يستخدم طرقًا غير قويمة في تدريس النصوص الدينية، وفي عام 1792 أمر ملك بروسيا بمنع «إيمانويل كانت» من الكتابة في الموضوعات الدينية وتدريسها؛ الأمر الذي امتثل له «كانت» حتى وفاة الملك التي وقعت بعد ذلك بخمس سنوات.

ظل «كانت» يدرِّس في الجامعة نفسها إلى أن تقاعد عام 1796، وعلى الرغم من أن حياته كانت عادية نسبيًّا، فإن إسهاماته الفلسفية كانت استثنائية للغاية.

إيمانويل كانت والنزعة النقدية

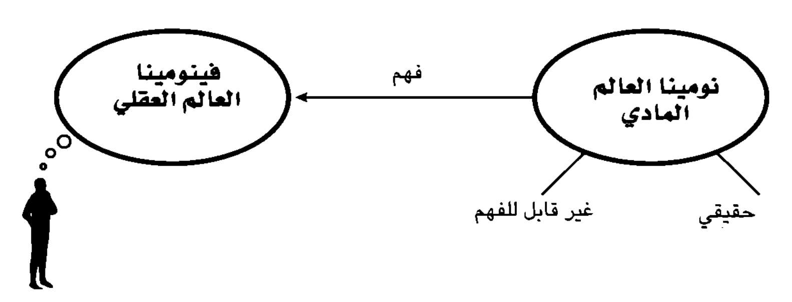
على الرغم من أن «كانت» قدَّم عملًا هائلًا ومعقدًا للغاية، فإن الموضوع الذي تشترك فيه جميع أعماله هو استخدامه منهجًا نقديًّا في فهم المشكلات الفلسفية والوصول إلى حلها، فكان «كانت» يرى أنه ينبغي للمرء في الفلسفة ألا يخمن بشأن العالم الذي يحيط به، بل ينبغي لنا جميعًا انتقاد قدراتنا العقلية، وينبغي لنا أن نفحص ونحقق في كل ما نألفه، وأن نفهم وندرك حدود معرفتنا، وأن نصل إلى الكيفية التي تؤثر بها عملياتنا الذهنية في الطريقة التي نفهم بها الأشياء من حولنا. وبدلًا من التكهن بشأن الأمور التي تحدث في الكون من حولنا، رأى «كانت» أن إمعان النظر يمكننا من اكتشاف إجابات العديد من الأسئلة التي تطرحها الفلسفة؛ ومن ثم فإن «كانت» تحوَّل من الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة.

المثالية المتعالية

لفهم نظرية المثالية المتعالية التي وضعها «كانت»، لا بد أولًا من فهم تفريق «كانت» بين الفينومينا والنومينا.

الفينومينا (الظواهر)، يرى «كانت» أنها الحقائق أو الظواهر التي تفسرها عقولنا.
النومينا: يرى «كانت» أنها الأشياء الموجودة التي لا توجد تفسيرات عقلية لها.

يزعم «كانت» أننا لا يمكننا سوى معرفة العالم الذي تقدمه لنا عقولنا، وأن ذلك العالم الخارجي لا يمكن أبدًا معرفة حقيقته، وبعبارة أخرى إن المعرفة الوحيدة التي نعرفها ولن نعرف سواها هي معرفة الفينومينا أو الظواهر، وهذا يعني أن معرفة النومينا لا ولن يمكن الإحاطة بها أبدًا.



في الفلسفة، تشير المثالية إلى العديد من الأفكار التي تشترك في الاعتقاد بأن العالم لا يتكون من أشياء مادية، وإنما يتكون من أفكار عقلية، ومع ذلك فإن «كانت» في نظرية المثالية المتعالية الخاصة به لم ينكر وجود الواقع الخارجي، ولم يفترض أن الأشياء أقل أهمية من الأفكار، بل زعم أن عقولنا تضع للواقع سياقًا وحدودًا، وأننا لن نقدر أبدًا على اجتياز تلك الحدود.

الافتراضات التركيبية القبلية

حاول «كانت» الإجابة عن هذين السؤالين: كيف يمكن أن تكون هناك حقائق عامة تُستنبط من التجربة إذا كانت طبيعة التجربة فردية وخاصة (على سبيل

المثـال، كل منـا يـدرك المشـاهد والأصـوات بطريقتـه الخاصة)؟ وكيـف يمكننا استـنتاج السـبب والنتيجة إذا كان لا يمكننـا تجربة (رؤية، وشـم، ولمسـ... إلخ) قانون السببية؟

لقد فرَّق «كانت» بين نوعين من الافتراضات:

1. **الافتراض التحليلي:** ويظهـر هـذا النـوع عندما يكـون الموضـوع متضمنًا المفهـوم، وعلـى سـبيل المثـال: «كل المربعات لديهـا أربع زوايـا». ففي هذه الجملة، تعد الزوايا الأربع جزءًا من تعريف المربع.
2. **الافتراض التركيبي:** يظهر هذا النوع عندما يكـون الموضوع غير متضمن للمفهـوم، وعلـى سـبيل المثال: «كل السـيدات سـعيدات». ففي هـذه الجملة، السعادة ليست جزءًا من تعريف المرأة.

ثم يفرِّق «كانت» بين نوعين آخرين من الافتراضات:

1. **الافتراض القبلي:** ويظهر هذا النوع عندما يكون مسوغ الافتراض غير معتمد على أية تجربة، وعلى سبيل المثال: «8 + 6 = 14»، أو «كل الفئران قوارض».
2. **الافتراض البعدي:** ويظهر هذا النـوع عندما يكون مسـوغ الافتراض معتمدًا علـى تجربـة، وعلـى سـبيل المثـال: افتراض «كل النسـاء سـعيدات» يتطلب تجربة تقضي بما إذا كان ذلك صحيحًا أم خطأً.

كما سـأل «كانت» عن الكيفية التي تكـون المعرفة التركيبية القبلية بها ممكنة (بعبارة أخرى، الكيفية التي يمكن للمرء بها معرفة شيء عام أو ضروري دون أن يكـون معرَّفًـا أو أمـرًا بديهيًّا)، ويخلُص «كانت» إلى أن المعرفـة التركيبية القبلية ممكنة في الحقيقة، وإليك الطريقة التي توصل بها إلى ذلك:

يـرى «كانـت» أن التجربة منظَّمة فـي عقولنا وفقًا لفئات معينـة، وتصبح هذه الفئات سـمات للتجربة التي تكون عامة وضرورية، وعلى سـبيل المثال ليـس الأمر هو أننا لا يمكننا إيجاد السببية في الطبيعة، وإنما هو أن هذه السببية في عقولنا؛ لـذا نحـن دائمًا من نتصوَّرها، فنحـن لا يمكننا إلا إيجاد هذه السـببية من خلال عقولنـا؛ ومـن ثم يرى «كانت» أن المعرفة التركيبية القبلية هي الكيفية التي يطور بها الناس المعرفة الحقيقية.

رؤى كانت عن الأخلاق

كان «كانـت» ينتمي إلى مدرسـة أخلاق الواجب، أي أنـه كان يعتقد بقوة أن وصف أي تصـرف بأنـه أخلاقـي أو غيـر أخـلاق لا بد أن يكـون بنـاءً علـى الدافع الكامن وراءه (خلافًـا لأصحـاب نظرية العواقبية الذين يحددون مدى أخلاقية التصرف بنـاءً علـى عواقبه)، كما يرى «كانت» أن قدرتنا على وزن الأمور وتقديم الأسـباب لتصـرفاتنا تعني أنه يجب إصدار الحكم الأخلاقي على أساس تلك الأسباب التي أدت إلـى صـدور التصرفـات. وعلـى الرغـم مـن أهميـة أن تكـون تصـرفاتنا ذات عواقب جيدة، ومن أنه ينبغي لنا أن نحاول الوصول إلى هذه النتيجة، فإن العواقب لا تتأثر بالأسباب التي مصدرها العقل؛ ومن ثم فإن العقل لا تقع عليها المسئولية الكاملة عن عواقب تصـرف معين له أسبابه الوجيهة.

ولا يمكـن أن يكـون العقـل مسـئولًا إلا عـن إجـازة تصـرف معيـن؛ ومن ثم فلا يتسـنى لنـا الحكـم بالأخلاقيـة أو عدمهـا إلا على الدوافـع والتصـرفـات، وبما أن العقـل هـو الذي يحـدد مدى الأخلاقية، فإن هذا يعني أن منشـأ الخير والشـر هو العقل أيضًا.

كمـا زعم «كانت» أن التصـرف السـيئ هو انتهاك للقواعد التي أنشـأها العقل الشـخصي للفـرد، أو القواعـد المختَلقة التي لا يمكن النظر إليهـا دائمًا على أنها

قوانين عامة شاملة، وبعبارة أخرى إن الشر نتيجة لقوانين العقل المنتهكة. ومن خلال هذه الفكرة، يمكننا أن نخلص إلى أن انعدام الأخلاق هو بالفعل نوع من اللاعقلانية، ما دام يعني انتهاك قوانين العقل. كما يرى «كانت» أن التصرف على نحو غير أخلاقي يجعلنا أقل عقلانية؛ الأمر الذي يضعف بشريتنا، فلا يمكننا أن نمنع أنفسنا من فعل أشياء تخالف ما يُفترض بنا أن نفعله إلا من خلال التصرف بعقلانية.

الثنائية

الفصل بين العقل والجسد

تحاول نظرية الثنائية حل معضلة العقل والجسد التي تسأل عن العلاقة بين خصائص الفرد الجسدية وخصائصه العقلية.

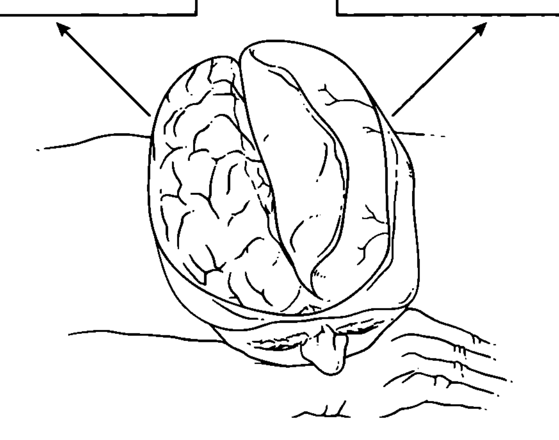
تنظر الثنائية إلى العقل والجسد بوصفهما شيئين منفصلين، ففي حين أن الجسد (أو المادة) هو الجوهر المادي الذي يتكوَّن منه الفرد، فإن العقل (أو النفس) هو الجوهر غير المادي المستقل عن الجسد، وينطوي على الوعي.

وللثنائية ثلاثة أنواع رئيسية:

1. **ثنائية الجوهر:** ينقسم الجوهر إلى نوعين: عقلي ومادي. يرى «رينيه ديكارت» - الذي جعل هذه النظرية مشهورة - أن الجوهر المادي ليست لديه القدرة على التفكير، وأن الجوهر العقلي لا امتداد له في العالم المادي.
2. **ثنائية الخصائص:** للعقل والجسد خصائص تظهر في الجوهر المادي، وبعبارة أخرى، إن الوعي هو نتيجة تنظيم المادة بطريقة معينة (مثل المخ البشري).
3. **ثنائية الخبر:** من أجل فهم العالم، لا بد من أن يكون هناك أكثر من خبر (الطريقة التي نصف بها أي شيء). وترى ثنائية الخبر أن الأخبار العقلية لا يمكن اختزالها في الأخبار المادية، وعلى سبيل المثال تأمَّل هذه العبارة: «تروي مزعج»، وستجد أن المرء لا يمكنه أن يختزل فعل «الإزعاج» في شيء مادي (خبر)، لأن «الإزعاج» لا يمكن تعريفه ببنيته أو تركيبه الحقيقي، ومن الممكن أن يبدو مختلفًا باختلاف المواقف التي تنطوي عليه.

المخ

الخصائص الجسدية	الخصائص العقلية
الحجم، والشكل، والقوام، والكيمياء العصبية، والإشارات الكهربائية... إلخ	**الأفكار** وجهات النظر... إلخ **المشاعر** الألم، واللذة... إلخ



الحجج المؤيدة للثنائية

هنـاك العديد من الحجج التي تدعم ادعاءات نظرية الثنائية، وتعد هذه النظرية رائجـة بصفـة خاصـة بيـن أولئك الذيـن يؤمنـون بوجـود روح للفرد مستقلة عن جسده.

حجة الذاتية

تعد حجة الذاتية إحدى أشهر الحجج المؤيدة لثنائية الجوهر، وتنص هذه الحجة على أن الأحداث العقلية تظهر في شكل صفات ذاتية، بينما الأحداث المادية ليست كذلك، فبالنسبة إلى الحدث العقلي يمكن للمرء فيه أن يطرح أسئلة بشأن ما يبدو عليه شيء ما، ومع ذلك لا يمكن اختزال هذه الأحاسيس والإدراكات في حدث مادي، فعلى الرغم من أنه يمكنك أن ترى أو تلمس أو تسمع الأحداث المادية، فإنك تعجز عن اختزالها في شيء مادي عندما تصف إحساسًا مثل «ما يبدو عليه شيء ما»، إذ إنه يظل إحساسًا ذا طابع ذاتي أو شخصي.

حجة العلوم الخاصة

تؤيد حجة العلوم الخاصة فكرة ثنائية الخبر، فإذا كانت ثنائية الخبر صحيحة، فلا بد أن تكون «العلوم الخاصة» موجودة، وينبغي ألا تكون هذه العلوم قابلة للمزيد من الاختزال باستخدام قوانين الفيزياء. وبما أن علم النفس - الذي لا يمكن اختزاله بقوانين الفيزياء - شكل من أشكال العلم، فلا بد أن ذلك يعني أن العقل موجود، بل إن علم الأرصاد الجوية يثبت أن حجة العلوم الخاصة صحيحة؛ لأن دراسة التقلبات المناخية لا تهم إلا البشر؛ ومن ثم فإن هذا العلم يفترض مسبقًا أن العقل يهتم بالطقس، ويكترث له؛ لذا فإن الإدراك العقلي للعالم المادي يتطلب وجود وجهة نظر عقلية بشأن العالم المادي.

حجة العقل

تنص هذه الحجة على أنه إذا كانت الأفكار هي ببساطة نتائج أسباب مادية، فلا يوجد منطق إذن في اعتقاد أن هذه الأفكار عقلانية أو قائمة على المنطق، وعلى الرغم من أن الشيء المادي غير عقلاني، فنحن البشر لدينا عقل ومنطق؛ ومن ثم يجب ألا يكون مصدر العقل ماديًّا.

الحجج المعارضة للثنائية

هناك حجج عديدة معارضة للثنائية، والكثير من هذه الحجج يندرج تحت نظرية أوسع تعرف بالأحادية التي تنص على أن العقل والجسد جوهر واحد، وليسا جوهرين منفصلين.

الأحادية باختصار

- **الأحادية المثالية (تعرف بالمثالية أيضًا)**، وتنص على أن الجوهر الوحيد الموجود هو الجوهر العقلي (الوعي).
- **الأحادية المادية (وتعرف بالنظرية الفيزيائية أيضًا)**، وتنص على أن العالم المادي هو الواقع الوحيد، وأن أي شيء عقلي ينبع من شيء مادي.
- **الأحادية المحايدة**، وتنص على أن هناك جوهرًا واحدًا ما هو بمادي ولا عقلي، وإنما هو مصدر السمات العقلية والجسدية.

الثنائية مقابل الأحادية

الثنائية «الديكارتية»
المادة والعقل
م | ع

الفيزيائية
المادة >
م | ع

المثالية
العقل >
م | ع

الأحادية المحايدة
الجوهر الثالث
>
م | ع

مفتاح الشكل:
الجوهر المادي والعقلي، إما أن يكون أساسيًا (الخط المتصل) وإما أن يكون فرعيًا (الخط المتقطع)

حجة تلف المخ

تتساءل هذه الحجة المعارضة للثنائية عن الكيفية التي تعمل بها النظرية عندما يؤدي مثلا تلف في المخ بسبب صدمة في الدماغ، أو أمراض عضوية، أو تعاطي المخدرات إلى ضعف القدرة العقلية، فإذا كان كل من الجوهر العقلي والجوهر الجسدي منفصلًا أحدهما عن الآخر حقًّا، فلا بد من أن الجوهر العقلي لا يتأثر بمثل هذه الأحداث، ولكن في الحقيقة اكتشف العلماء أن هناك على الأرجح علاقة سببية بين العقل والمخ، وأن التلاعب بالمخ أو تلفه يؤثر في الحالات العقلية.

التفاعل السببي

تتساءل حجة التفاعل السببي عن الكيفية التي يكون بها الشيء غير المادي (العقلي) قادرًا على التأثير في الأشياء المادية، ولا يزال ذلك أمرًا غير واضح على الإطلاق؛ لأن مثل هذه التفاعلات تحدث بالفعل، وعلى سبيل المثال، إذا أحرقت إصبعك، فستقع سلسلة من الأحداث تباعًا، فأولًا سيحترق الجلد، ثم تصبح النهايات العصبية نشطة ومثارة، وفي النهاية تثير الأعصاب الطرفية منطقة معينة في المخ، وتكون النتيجة الشعور بالألم، ومع ذلك إذا كانت الثنائية صحيحة، فلن يظهر الألم في نقطة محددة، ولكن الألم يظهر بالفعل في نقطة محددة؛ وهي الإصبع التي اقتربت من اللهب.

وبالإضافة إلى ذلك، تتناول نظرية التفاعل السببي الكيفية التي يحدث بها التفاعل بين ما هو عقلي وما هو مادي، ولتفعل ذلك يجب عليك أولًا أن تنوي أن ترفع ذراعك وتخفضها (الحدث العقلي)، فتنتقل الرسالة عبر الخلايا العصبية، ثم ترفع ذراعك وتخفضها، ومع ذلك فإن الحدث العقلي المتمثل في عقد نية تحريك ذراعك غير كافٍ لتحريكه، إذ لا بد من وجود قوة تجبر الخلايا العصبية على إرسال الرسالة، وهنا يبدو أن نظرية الثنائية تفتقر إلى تفسير للكيفية التي يصنع بها الحدث غير المادي حدثًا ماديًّا.

حجة البساطة

لعل الحجة المعارضة للثنائية الأكثر شيوعًا هي حجة البساطة، فهذه الحجة تتساءل عن سبب محاولة تفسير وجود العقل والجسد بوصفهما جزأين منفصلين، في حين أن تفسير وجودهما باعتبارهما جزءًا واحدًا أبسط.

ويعبِّر عن هذا المفهوم مبدأ معروف باسم «نصل أوكام»، وينص على أنه ينبغي للمرء عند تفسير ظاهرة ما ألا يعدد الكيانات الكامنة وراءها ما لم تكن هناك ضرورة لذلك؛ ومن ثم لا بد أن يكون من المنطقي أن يميل البشر للتفسير الأبسط.

وعلى الرغم من أن ثمة أجزاء من الثنائية تتمتع ببعض نقاط القوة، فما من سبيل إلى إنكار أن الثنائية لم تجب عن كل الأسئلة التي تثيرها معضلة العقل والجسد.

النفعية

قياس السعادة

غالبًا ما تثير عملية تحليل السلوك الأخلاقي هذين السؤالين:

1. ما الذي يجعل التصرف صحيحًا أو خطأ؟
2. ما الأمور الطيبة؟ وما الأمور السيئة؟

تعد نظرية النفعية - التي قدمها لنا «جيرمي بنتام» وعدَّلها لاحقًا «جون ستيوارت مل» - هي النظرية الأكثر شيوعًا التي تعتمد على العواقبية، فهي ترى أن السعادة هي الشيء الوحيد ذو القيمة، والشيء الوحيد الجيد في حد ذاته، وعلى الرغم من أن الأشياء الأخرى ذات قيمة، فإن قيمتها مستمدة من أنها تؤدي إلى السعادة.

جيرمي بنتام (1748-1832)

قدم لنا الفيلسوف الإنجليزي «جيرمي بنتام» - الذي تأثر بأعمال «هيوم» و«هوبز» - أساس نظرية النفعية في كتابه الصادر عام 1789 *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع). وفي هذا الكتاب، وضع «بنتام» مبدأ المنفعة، وفيه اعتبر مقياس استحسان أي تصرف هو مدى قدرة هذا التصرف على تحقيق أكبر قدر من السعادة.

ويعرِّف «بنتام» السعادة بأنها حضور اللذة وغياب الألم، وقد وضع معادلة تعرف باسم معادلة حساب درجة السعادة، يمكن من خلالها قياس قيمة درجات

اللذة والألم المختلفة. وعند قياس اللذة والألم، ينظر «بنتام» إلى المدة، والشدة، واليقين مقابل الشك، والقرب مقابل البعد، ثم يبرر «بنتام» كون التصرف صحيحًا بمدى ما يؤدي إليه من زيادة اللذة، وتقليل الألم. وقد وُصفت نظريته بأنها تتبع مذهب اللذة؛ لأنها ترى أنه لا قيمة إلا في اللذة والألم، كما يشار إليها باسم «نفعية التصرف» لأنها تطبق النفعية بصورة مباشرة على التصرفات.

كان «بنتام» يرى أن النفعية قائمة على عواقب التصرفات المتخذة، والأهم من ذلك أن «بنتام» شدد على أن سعادة المجتمع هي الشيء الأكثر أهمية؛ لأن سعادة المجتمع هي مجموع سعادة أفراده؛ ومن ثم فإن مبدأ المنفعة يقرر أن الالتزام الأخلاقي باتخاذ تصرف معين يقوم على فعل أي شيء يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأشخاص المتأثرين بهذا التصرف. وبالنسبة إلى «بنتام»، فإن الأمر يتعلق بالكمية أكثر من الجودة، إذ بغض النظر عن مدى تعقيد أو بساطة اللذة، فإن التعامل معها يتم بالطريقة نفسها، فقد كان «بنتام» يعتقد اعتقادًا جازمًا بأن المزيد - من الناحية الكمية - هو الأفضل.

آراء «بنتام» عن الجريمة

يرى «بنتام» أنه لا بد من تقييم السياسات الاجتماعية بناءً على الرفاهية العامة التي يتمتع بها المتأثرون بهذه السياسات، وأن معاقبة المجرمين تحد من الجريمة بشكل فعال، لأنها تجعل أفراد المجتمع يعقدون مقارنة بين فوائد ارتكاب الجريمة والألم الذي ينطوي عليه العقاب.

جون ستيوارت مل (1806-1873)

توسع «جون ستيوارت مل» - الذي كان من تلامذة «بنتام» ومعجبيه - في تعديل نظريات «جيريمي بنتام» في كتابه الصادر عام 1861 *Utilitarianism* (النفعية).

وعلى الرغم من أن «مل» وافق على جل ما في نظرية «بنتام» وأيده، فإنه اعترض على اعتقاد أن كمية اللذة أهم من جودتها، وقال «مل» إن تجاهل «بنتام» الاختلافات النوعية يعني أنه لا يوجد أي فرق بين قيمة اللذة عند الإنسان وقيمة اللذة عند الحيوان، وعندئذ تكون المكانة الأخلاقية للبشر والمكانة الأخلاقية للحيوانات واحدة.

وفي حين رأى «مل» أن الملذات تختلف في جودتها، فإنه أثبت أن الجودة لا يمكن قياسها (وهذا يوضح أن معادلة حساب درجة السعادة التي وضعها «بنتام» غير منطقية). ويرى «مل» أن الأشخاص الذين جربوا مستويات عالية من اللذة ومستويات منخفضة منها هم فقط من يمكنهم الحكم على مدى جودتها، وهذه العملية ستؤدي إلى خلق القيمة الأخلاقية التي من شأنها تعزيز مستويات أعلى من اللذة (التي يرى أنها في الغالب اللذة الفكرية)، حتى إن كانت المستويات الأقل من اللذة (التي يرى أنها في الغالب اللذة الجسدية) أكثر حدة على نحو لحظي.

كما يرى «مل» أنه من الصعب تحقيق السعادة، لذا من حق الناس أخلاقيًّا أن يبحثوا عن طريقة لتقليل مقدار الألم الإجمالي من خلال تصرفاتهم بدلًا من أن يسعوا إلى تحقيق السعادة، كما سمح هذا الشكل من النفعية الذي وضعه «مل» بالقدرة على التضحية باللذة وتجرع الألم، إذا كانت النتيجة هي تحقيق المصلحة العامة للجميع.

ويرد «مل» على المنتقدين الذين يزعمون أن النفعية تطلب الكثير من الناس، بأن معظم التصرفات الطيبة لا تهدف إلى تحقيق الخير للعالم، بل تهدف إلى تحقيق الخير للأفراد الذين يتشكل منهم العالم، وهذه النفعية الخاصة هي ما

يهدف إليها معظم الأشخاص، ومن النادر أن تجد شخصًا لديه القدرة على أن يكون فاعل خير لجميع الناس.

أنواع النفعية

للنفعية أنواع عديدة، ولكن النوعين الأشهرين هما نفعية التصرف ونفعية القاعدة.

نفعية التصرف

في نفعية التصرف، لا يُنظر بعين الاعتبار إلا إلى نتائج وعواقب التصرف، فيُعد التصرف صحيحًا من الناحية الأخلاقية عندما يحقق النتائج الأفضل (أو الأقل سوءًا) لأكبر عدد من الناس، كما تنظر نفعية التصرف إلى كل تصرف فردي وتحسب المنفعة في كل مرة يتم فيها القيام بهذا التصرف؛ ومن ثم فإن ما يحدد مدى أخلاقية التصرف هو مدى المنفعة التي تعود بها النتائج على أكبر عدد من الأشخاص المتأثرين به.

ومع ذلك، لم تسلم نفعية التصرف من الانتقادات، فليس من الممكن فقط إثبات أنه من الصعب في ظل نفعية التصرف الوصول إلى إحاطة كاملة بعواقب تصرفات المرء، بل إن هذا المبدأ يسمح بتبرير التصرفات غير الأخلاقية أيضًا، وعلى سبيل المثال إذا نشبت حرب بين دولتين، وكان من الممكن أن تنتهي الحرب بالعثور على المكان الذي يختبئ فيه رجل واحد، فإن مبدأ نفعية التصرف ينص على أن تعذيب الطفل ابن هذا الرجل، الذي يعرف مكان أبيه، له ما يبرره من الناحية الأخلاقية.

نفعية القاعدة

في حين أن مبدأ نفعية التصرف ينظر إلى نتائج التصرفات الفردية، فإن مبدأ نفعية القاعدة يقيس نتائج التصرف عندما يتكرر خلال فترة من الزمن

أي عندما يصبح قاعدة متبعة، ويكون التصرف وفقًا لنفعية القاعدة صحيحًا من الناحية الأخلاقية عندما يتوافق مع القواعد التي تؤدي إلى أعلى درجات السعادة الشاملة.

وتنص نفعية القاعدة على أن التصرف يكون صحيحًا من الناحية الأخلاقية بناءً على صحة قواعدها، فعندما تكون القاعدة صحيحة ومتبعة، تكون النتيجة هي تحقيق أكبر قدر من الخير أو السعادة، ويرى مبدأ نفعية القاعدة أنه على الرغم من أن اتباع القواعد قد لا يؤدي إلى أعلى درجات السعادة الشاملة، فإن عدم اتباعها لن يؤدي إليها كذلك.

ولم يسلم مبدأ نفعية القاعدة من الانتقادات أيضًا، ففي ظل مبدأ نفعية القاعدة، على سبيل المثال، من الممكن وضع قواعد جائرة، وخير مثال واقعي لذلك هو العبودية، حيث يزعم هذا المبدأ أن العبودية أمر صحيح من الناحية الأخلاقية، إذا كانت الإساءة لمجموعة من الناس تؤدي إلى سعادة شاملة.

ما الصواب والخطأ؟

في كل من نفعية التصرف ونفعية القاعدة، لا شيء صواب مطلقًا أو خطأ في حد ذاته، وبغض النظر عن نوع النفعية، لا يبدو أن أي نوع منهما يفرض حظرًا تامًّا على الكذب أو الغش أو السرقة. وفي الحقيقة، تبدو النفعية في بعض الأحيان كأنها تستلزم منا الكذب أو الغش أو السرقة ما دام هذا الطريق يؤدي إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة (على الرغم من أن هذه الأنشطة التي من قبيل الكذب والغش والسرقة من شأنها أن تقوض الثقة التي هي أساس المجتمع البشري، وأية قاعدة تسمح بهذه التصرفات لا يمكن أن تزيد من المنفعة إذا أصبحت قاعدة عامة عالمية).

في النفعية، يتوقف مدى أخلاقية التصرف دائمًا على عواقبه، ولا يتوقف أبدًا على التصرف ذاته، وبما أن التركيز منصب على العواقب دون المقاصد والغايات من التصرفات، فإن القيمة الأخلاقية للتصرف تصبح خاضعة للمصادفة، فلا بد أن تكون العواقب النهائية لأي تصرف واضحة قبل الإقدام عليه، سواء أكان التصرف جيدًا أم سيئًا، ومع ذلك بإمكاننا بالتأكيد تخيل التصرفات ذات المقاصد الطيبة التي تؤدي في النهاية إلى عواقب وخيمة، كما يمكننا تخيل التصرفات ذات المقاصد السيئة التي تؤدي في النهاية إلى عواقب جيدة، وعلاوة على ذلك، إن النفعية تستلزم تحديد عدد الأشخاص الذين سيتأثرون بهذه التصرفات ومدى شدة تأثرهم وتأثير البدائل المتاحة؛ الأمر الذي يفسح مجالاً كبيرًا لسوء التقدير؛ ومن ثم على الرغم من أن النفعية تؤدي دورًا مقبولًا في حظر التصرفات المخادعة، فإنها تبدو نظرية ضعيفة من الناحية الأخلاقية.

جون لوك (1632-1704)

حقوق الإنسان

وُلد «جون لوك» في التاسع والعشرين من أغسطس عام 1632 في إقليم سومرست في إنجلترا لعائلة متدينة، وكان أبوه محاميًا شارك في الحرب الأهلية الإنجليزية، ولديه علاقات وثيقة بالحكومة الإنجليزية، وقد مكَّن ذلك «لوك» من تلقي تعليم ممتاز ومتنوع، ففي عام 1647 حصل «لوك» على لقب باحث ملكي (لقب شرفي لا يُمنح إلا لقلة مختارة) في أثناء دراسته في مدرسة وستمنستر، وفي عام 1652 التحق «لوك» بإحدى المدارس الدينية المرموقة بأكسفورد، وفيها اشتهر «لوك» بالميتافيزيقا والمنطق، وفي أثناء دراسته لنيل شهادة في الآداب انغمس في دراسة أعمال «ديكارت» وروبرت بويل (الذي يعد الأب الروحي للكيمياء)، كما سعى إلى دخول مجال الطب.

وفي عام 1665، أصبح «لوك» صديقًا للورد «آشلي» (الذي أسس حزب اليمين وأصبح إيرل شافتسبري)، أحد أكثر رجال الدولة مهارة، والذي أتى إلى أكسفورد بحثًا عن العلاج الطبي، وقد دعا اللورد «آشلي» صديقه «لوك» للعيش في لندن، وأن يعمل طبيبًا شخصيًّا له، فانتقل «لوك» إلى لندن عام 1667. وعندما ازدادت مسئوليات اللورد «آشلي» وسلطته، ازدادت كذلك مسئوليات «لوك»، وسرعان ما وجد نفسه يعمل في التجارة والاستعمار، وكان أحد المشروعات التي تولى مسئوليتها اللورد «آشلي» هو استعمار كارولينا في العالم الجديد، وشارك «لوك» في كتابة دستور هذه المستعمرة الجديدة، وخلال هذه الفترة بدأ «لوك» يهتم بالمناقشات الفلسفية.

في عام 1674، انتهى دور اللورد «آشلي» مع الحكومة، فعاد «لوك» إلى أكسفورد وحصل على بكالوريوس الطب، ثم سافر إلى فرنسا، حيث قضى الكثير

مـن وقتـه فـي تعلم المذاهـب الدينية، وعندما عـاد إلى إنجلترا عـام 1679، وجد نفسـه متورطًـا فـي الجـدال، وعندمـا بـدأ الصراع بيـن الملـك «تشـارلز الثاني» والبرلمـان للسـيطرة على الحكـم، وأصبحت الثورة على وشـك الاندلاع، اشـترك «لوك» في محاولة اغتيال فاشلة للملك، فأجبره شقيق الملك على مغادرة البلاد، وخـلال هـذه الفترة ألف «لوك» كتابه الذي حظي بتقديـر كبير *Two Treatises of Government* (رسالتان في الحكم المدني).

وأنهى «لوك»، في أثناء وجوده في منفاه في هولندا، كتابه الأشـهر *An Essay Concerning Human Understanding* (مقـال خاص بالفهـم البشـري) الـذي بـدأه عندمـا كان في فرنسـا، وفي النهاية تمكن «لوك» من العـودة إلى إنجلترا في عـام 1688 عندمـا اجتـاح «وليام الثالـث» إنجلترا، وأجبر «جيمس الثاني» (الذي تولـى الحكـم بعـد موت شـقيقه «تشـارلز الثاني») على الهـرب إلى فرنسـا، معلنًا اندلاع الثورة، ولم يُنشر كتابا «لوك» سالفا الذكر إلا بعد عودته إلى إنجلترا.

وكان لاندلاع الثورة تأثير بالغ في إنجلترا، حيث نزعت السلطة من يد القصر ومنحتهـا للبرلمـان، ولـم يكـن «جـون لوك» يُعـد بطلًا فـي عصره فحسـب، ولكن إسـهاماته في الفلسـفة الغربية أثبتـت لاحقًا أنه واحد من أعظـم المفكرين، وقد تناولت أعماله الفلسـفية كلاً من التجريبية، ونظرية المعرفة، والحكم السياسـي، والتسامح الديني، والملكية الخاصة.

مقال خاص بالفهم البشري

يحـاول «جـون لـوك» فـي كتابـه الأشـهر *An Essay Concerning Human Understanding* (مقـال خاص بالفهـم البشـري) أن يجيب عن أسـئلة جوهرية تخـص العقـل، والفكر، واللغـة، والتصور. وهذا الكتاب مقسـم إلـى أربعة أبواب، يقدم «لوك» من خلالها فلسـفة منهجية تحاول الإجابة عن سـؤال: «كيف نفكر؟»،

ومـن خلال هذا الكتاب حوَّل «لوك» الحوار الفلسـفي مـن الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة.

لقـد عارض «لـوك» الفكرة التـي طرحتها المدارسـ الفلسـفية الأخرى (مثل «أفلاطون» و«ديكارت») التي تقول إن الإنسان وُلد مزودًا بمعرفة ومبادئ جوهرية فطرية، فهو يزعم أن هذه الفكرة تعني أن كل البشر في العالم يتفقون على مبادئ معينـة، وبمـا أنـه لا يوجد اتفاق عالمي علـى مبادئ واحدة (ولـو كان هناك اتفاق عليها، فلن تكون نتيجة المعرفة الفطرية) فإن هذه الفكرة غير صائبة.

وعلى سـبيل المثال، يختلف النـاسـ بشـأن الأفكار الأخلاقية؛ ومن ثم لا يمكن أن تكـون المعرفـة الأخلاقيـة فطرية، وبدلًا من ذلك يرى «لوك» أن البشـر أشـبه بالصفحـة البيضـاء الفارغـة، فهم يكتسـبون المعرفة من خـلال تجاربهم، وهذه التجارب تزرع فيهم أفكارًا بسـيطة (بناءً على الإدراك، والتفكير، والإحسـاسـ)، وعندمـا تندمـج هذه الأفكار البسـيطة؛ تصبح أكثر تعقيدًا (مـن خلال المقارنة، والتجريـد، والدمج) وشـكلاً من أشـكال المعرفـة، كما يمكن تقسـيم الأفكار إلى نوعين:

1. **أولية** (التي لا يمكن فصلها عن المادة وتكون موجودة سـواء أكان الشـخص يدركها أم لا، مثل الحجم، والشكل، والحركة).
2. **ثانويـة** (التـي تكون منفصلة عن المادة، ولا يمكن إدراكها إلا عند ملاحظة المادة، مثل الطعم والرائحة).

وأخيـرًا يعترض «لـوك» علـى مفهـوم «أفلاطون» عـن الجوهر الـذي يقول إن البشر لا يمكنهم تحديد هوية المرء إلا من خلال جوهره، وهنا يضع «لوك» نظرية عـن الجوهر بناءً علـى الخصائص التي يمكن ملاحظتها (التي يسـميها الماهية الشـكلية) والبِنَـى غيـر المرئيـة التـي تشـكل الخصائص التي يمكـن ملاحظتها

(التي يسميها الماهية الحقيقية). وعلى سبيل المثال، يمكننا تشكيل فكرة وخلق جوهر بشأن ماهية أحد الكلاب بناءً على ما نلاحظه عليه، وبناءً على البيولوجيا الخاصة به الكلب (المسئولة عن الخصائص التي يمكن ملاحظتها). ويرى «لوك» أن المعرفة البشرية محدودة، ولا بد للبشر من أن يكونوا محيطين بهذه الحدود، والقيود التي تحيط بمعرفتهم.

رسالتان في الحكم المدني

ويشرح «لوك» بمزيد من التفصيل أفكاره عن الطبيعة البشرية وآراءه السياسية في كتابه *Two Treatises of Government* (رسالتان في الحكم المدني)، والمرتكز الأساسي الذي ترتكز عليه الفلسفة السياسية لـ «لوك» هو الفكرة القائلة إن البشر لديهم الحق في الملكية الخاصة.

يرى «لوك» أن الإنسان عندما خلقه الله، كان عليه أن يعيش وفقًا لقوانين الطبيعة، وما دامت حالة السلام قائمة، فبإمكانه أن يفعل ما يشاء، ويعني حق الإنسان في الدفاع عن النفس أن لديه الحق في أن يمتلك الأشياء اللازمة لبقائه على قيد الحياة والعيش بسعادة، وهذه الأشياء هي نعمة من الله.

وبما أن الإنسان هو المالك لجسده، فإن أية ثمرة أو فائدة ناتجة عن عمله البدني ينبغي أن تنسب إليه، فالإنسان الذي يقرر أن يزرع أو يصنع الطعام مثلًا ينبغي له أن يكون مالك هذه الأرض والطعام الذي يخرج منها. ووفقًا لأفكار «لوك» عن الملكية الخاصة، ينبغي للمرء ألا يستولي على شيء إذا كان ذلك سيتسبب في إيذاء شخص آخر؛ لأن الله يريد أن يكون كل الناس سعداء، وينبغي للمرء ألا يأخذ إلا ما يحتاج إليه، حتى ينتفع الآخرون بما لا يحتاج إليه، ولكن بما أن البشر لا يخلون من عديمي الأخلاق، فلا بد للإنسان من وضع قوانين تضمن حقه في التملك والحرية وتحميه.

ويـرى «لـوك» أن الغاية الوحيدة التي يجب أن تسـعى إليها الحكومة هي تعزيز رفاهية الجميع، وعلى الرغم من التنـازل عن بعض الحقوق الطبيعية عند تشـكيل حكومة ما، فإن الحكومة تكون أقدر على حماية الحقوق على نحو أكثر فاعلية من الفـرد، وإذا لـم تعمـل الحكومة علـى تعزيز رفاهيـة الجميع، فلا بد مـن إزاحتها وتغييرها، وعندها يصبح التمرد عليها واجبًا أخلاقيًّا على المجتمع.

كما يرى «لوك» أنه إذا تشـكلت الحكومة المناسـبة، فسيزدهر كل من الأفراد والمجتمعـات ماديًّا وروحيًّـا، ولا بد للحكومة أن توفر منـاخًا من الحرية يتوافق مع القانون الطبيعي الدائم الذي وضعه الله.

وعلى الرغم من أن ذلك الكتاب قد نشـر في آخر حياة «لوك» لدى عودته من المنفى إلى إنجلترا، فإنه قد ألف في أثنـاء التوتر السياسي الكبير الذي نشب بين القصـر والبرلمـان، لقـد كان «لوك» يرى أنه مـن الممكن أن تكـون هناك حكومة أفضل، كما كان لفلسفته السياسية أثر كبير على الفلسفة الغربية.



التجريبية مقابل العقلانية

ما مصدر الحقائق؟

في نظرية المعرفة، يدرس الفلاسفة طبيعة المعرفة وأصولها وحدودها، والأسئلة التي تطرح نفسها في نظرية المعرفة هي:

- كيف يمكن للمرء اكتساب المعرفة؟
- ما حدود المعرفة؟
- ما طبيعة المعرفة الحقيقية؟ وما الذي يثبت أنها حقيقية؟

في الإجابة عن السؤال الأول الذي يدور حول كيفية نشأة المعرفة، توجد نظريتان متعارضتان في الفلسفة: التجريبية والعقلانية.

التجريبية

تنص نظرية التجريبية على أن المعرفة مصدرها التجربة الحسية، وأن حواسنا تحصل على المعلومات الأولية من العالم الذي يحيط بنا، وأن إدراكنا لهذه المعلومات الأولية يبدأ عملية نشرع من خلالها في صياغة أفكارنا ومعتقداتنا، كما تعارض التجريبية الفكرة التي تقول إن البشر ولدوا مزودين بمعرفة فطرية، وتزعم أن البشر لا يحصلون على المعرفة إلا من خلال «التجربة». ومن خلال الاستدلال الاستقرائي للملاحظات الأساسية التي تقدمها الحواس، تصبح المعرفة أكثر تعقيدًا.

بصفة عامة، هناك ثلاثة أنواع من التجريبية:

التجريبية الكلاسيكية

يرتبط هذا النوع من التجريبية بنظرية «جون لوك» التي سماها الصفحة البيضاء الفارغة، حيث يرفض هذا النوع فكرة المعرفة الفطرية رفضًا تامًّا، ويفترض أن الإنسان عند الولادة يكون خاليًا من أية معرفة، ولا يمكنه جمع المعلومات، ولا تتشكل لديه أية معرفة إلا عندما يبدأ تجربة ما حوله في العالم.

التجريبية الراديكالية

لقد اشتهرت التجريبية الراديكالية على يد الفيلسوف الأمريكي «ويليام جيمس»، وفي أكثر أشكال التجريبية راديكالية تأتي معرفة الفرد كلها من الحواس، ويمكننا أن نخلص من ذلك إلى أن معنى أية عبارة مرتبط بالتجارب التي تكون قادرة على تأكيد هذه العبارة، وهذا يُعرف باسم مبدأ التحقق، وهو جزء من أحد أنواع التجريبية الراديكالية يُعرف بالوضعية المنطقية (الذي أصبح شكلاً من أشكال التجريبية لا يحظى بشعبية). وبما أن المعرفة كلها مصدرها الحواس، فوفقًا للوضعية المنطقية يكون من المستحيل التحدث عن أي شيء لم يُجرَّب، فإن لم تكن عبارتك وثيقة الصلة بالتجربة، فهذه العبارة لا معنى لها، ومن أجل أن تكون الوضعية المنطقية صحيحة، لا بد من استبعاد كل الأفكار التي ليست نتاج تجربة مادية؛ لأنه لا توجد فيها تجارب أو ملاحظات يمكن للمرء من خلالها أن يكون قادرًا على تأكيد هذه الادعاءات؛ الأمر الذي يجعل هذه الأفكار هراء بلا معنى.

التجريبية المعتدلة

يسمح هذا الشكل من أشكال التجريبية - الذي يبدو أكثر معقولية من التجريبية الراديكالية - بحالات لا تكون فيها المعرفة مرتكزة على الحواس (على

الرغم من أن هذه الحالات تعرف بأنها استثناءات للقاعدة)، وعلى سبيل المثال في هذه المعادلة «9 + 4 = 13» نرى أن الحقيقة لا تتطلب تحقيقًا واستقصاءً، ومع ذلك لا يزال اكتساب القدر الأكبر من المعرفة مرهونًا بالتجربة.

العقلانية

العقلانية هي نظرية تنص على أن المعرفة تُكتسب عن طريق العقل لا الحواس، وتزعم العقلانية أنه من دون المبادئ والتصنيفات الموجودة بالفعل لن يتمكن البشر من تنظيم المعلومات التي توفرها الحواس أو تفسيرها؛ ومن ثم لا بد من أن يمتلك البشر، وفقًا للعقلانية مفاهيم فطرية، ويستخدمون التفكير الاستنتاجي.

ويعتقد العقلانيون إحدى الفرضيات التالية:

فرضية البديهة / الاستنتاج

تنص هذه الفرضية على أن هناك بعض الافتراضات المعروفة نتيجة البديهة وحدها، بينما الافتراضات الأخرى تعرف من خلال استنتاجها من افتراض بديهي، ووفقًا للعقلانية تعد البديهة نوعًا من الأفكار العقلانية، ومن خلال الاستنتاج نكون قادرين على الوصول إلى استنتاجات من الفرضيات البديهية من خلال الحجج الصحيحة. وبعبارة أخرى، لا بد أن يكون الاستنتاج صحيحًا، إذا كانت الفرضيات التي استُنتج منها صحيحة، فبمجرد الوصول إلى معلومة واحدة من المعرفة يمكن للمرء أن يستنتج معلومات أخرى من تلك المعلومة الأصلية.

وعلى سبيل المثال، يستطيع المرء أن يدرك بداهة أن الرقم 5 هو رقم أولي وأصغر من 6؛ ومن ثم يستطيع المرء أن يستنتج أن هناك رقمًا أوليًّا أصغر من 6، وأية معرفة مكتسبة من فرضية البديهة/ الاستدلال هي معرفة مسبقة؛ أي أنها اكتُسبت من دون الحواس، ويستخدم العقلانيون هذه الفرضية لشرح الرياضيات، والأخلاق، والإرادة الحرة، وكذلك مسائل الميتافيزيقا مثل وجود الله.

فرضية المعرفة الفطرية

تنص هذه الفرضية على أننا نمتلك معرفة ببعض الحقائق ضمن موضوع معين، وأن هذه المعرفة جزء من طبيعتنا العقلانية. وعلى غرار فرضية البديهة/ الاستنتاج، تنص فرضية المعرفة الفطرية على أن المعرفة تُكتسب بشكل مسبق، ومع ذلك لا تأتي المعرفة وفقًا لهذه الفرضية من البديهة أو الاستنتاج، بل هي جزء من طبيعتنا، كما أن مصدر المعرفة يتوقف على الفيلسوف نفسه، وعلى الرغم من أن بعض العقلانيين يعتقد أن هذه المعرفة تأتي من الله، فإن البعض الآخر يعتقد أن هذه المعرفة نتيجة الانتقاء الطبيعي.

فرضية المفهوم الفطري

تنص هذه الفرضية على أن البشر يمتلكون مفاهيم يوظفونها في موضوع معين، وأن هذه المفاهيم جزء من طبيعتهم، ووفقًا لهذه الفرضية لا تعد بعض المعرفة نتيجة التجربة، ومع ذلك فإن التجربة الحسية من شأنها أن تثير العملية التي تجلب المعرفة إلى وعينا، وعلى الرغم من أن التجربة قد تكون مثيرًا، فإنها تظل عاجزة عن تقديم مفاهيم أو تحديد ماهية المعلومات، والمفهوم هنا يختلف عن المعرفة الفطرية؛ لأن المعرفة يمكن استخلاصها من المفاهيم الفطرية. ووفقًا لفرضية المفهوم الفطري، كلما ازداد المفهوم ابتعادًا عن التجربة؛ ازدادت معقولية اعتباره فطريًا، وعلى سبيل المثال إن مفهوم الأشكال الهندسية أكثر فطرية من مفهوم معاناة الألم؛ لأنه أكثر ابتعادًا عن التجربة.

وعلى الرغم من أن التجريبية والعقلانية تقدمان تفسيرين مختلفين للأسئلة نفسها، فإن الإجابات في بعض الأحيان لا تكون حاسمة وواضحة، وعلى سبيل المثال يعتقد الفيلسوفان «جوتفريد فيلهيلم لايبنتز» و«باروخ سبينوزا»، اللذان يُعدان من أعلام حركة العقلانية، أن المعرفة تُكتسب من خلال التفكير النظري، ومع ذلك لا يعتقدان أن ذلك يمكن تطبيقه إلا في مجالات محددة مثل الرياضيات.

جورج فيلهيلم فريدريش هيجل (1831-1770)

سلطة الآخرين

كان والد «جورج فيلهيلم فريدريش «هيجل» يتمنى أن يصبح ابنه رجل دين؛ لذلك التحق «هيجل» بالمعهد الديني في جامعة توبينجن عام 1788، ودرس العلوم الدينية، وفي أثناء دراسته في الجامعة أصبح صديقًا لكل من «فريدريش هولدرلين» و«فريدريك فيلهيلم جوزف فون شيلن»، اللذين أصبحا لاحقًا من كبار الشعراء والفلاسفة، وخلال حياتهم أثَّر كل منهم في عمل الآخر تأثيرًا كبيرًا.

بعد التخرج، قرر «هيجل» التوقف عن السعي إلى تحقيق أمنية والده بأن يكون رجل دين، وعاش في فرانكفورت، حيث عمل معلمًا، وعندما تُوفي والده، ترك له ما يكفي من المال ليستقل ماديًّا، فأخذ يقضي وقته كله في العمل على نظرياته الفلسفية الدينية والسياسية. وفي عام 1800 اطلع «هيجل» على أعمال «إيمانويل كانت»، وأصبح مهتمًّا للغاية بنظريات «كانت» الفلسفية، وفي عام 1801 انتقل «هيجل» بصحبة «فون شيلن» إلى مدينة جينا، حيث عمل كل منهما في التدريس في جامعة جينا، وكانت جينا مركزًا ثقافيًّا وفنيًّا، فقرر «هيجل» أن يمزج في فلسفته تأثره بكل من العلوم الدينية ومثالية «كانت» والرومانسية بالقضايا السياسية والاجتماعية المعاصرة، وفي العام نفسه بدأ «هيجل» نشر كتاباته الفلسفية.

نشر «هيجل» واحدًا من أشهر أعماله *Phenomenology of Spirit* (ظواهرية الروح) عام 1807، وفيه ناقش باستفاضة آراءه عن الروح والوعي والمعرفة، ورتب «هيجل» لاحقًا نهجه الفلسفي في كتابه الذي صدر عام 1817 في ثلاثة

مجلدات *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (موسوعة علوم الفلسفة)، وكتابه *Elements of the Philosophy of Right* (عناصر فلسفة الحق) الصادر عام 1821، الذي مزج فيه بين أفكاره الفلسفية انتقاده المجتمع الحديث والمؤسسات السياسية.

وأصبح «هيجل» شخصية مؤثرة للغاية خلال السنوات التي سبقت وفاته، ويتجلى تأثير «جورج فيلهيلم فريدريش «هيجل» في كل من العلوم الدينية، والنظرية الثقافية، وعلم الاجتماع، وكثيرًا ما يعد واحدًا من الذين مهدوا الطريق أمام ال«ماركس»ية.

الجدلية والروح

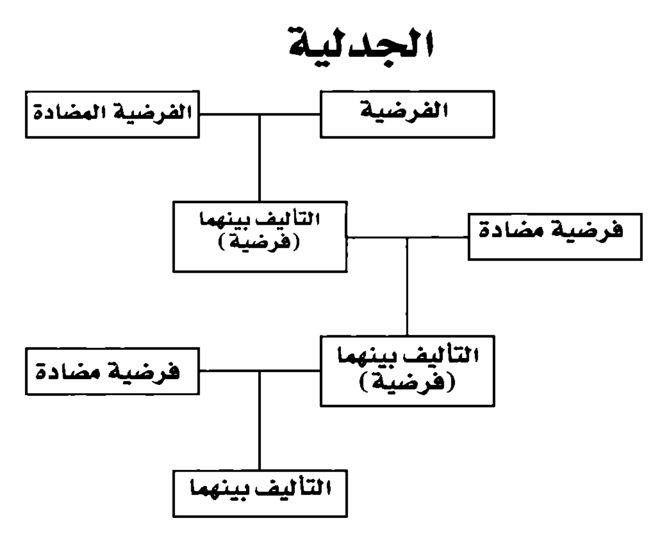
قبل «هيجل»، كانت كلمة *الجدلية* تُستعمل في وصف عملية الاحتجاج والتفنيد لتحديد المبادئ الأولى (مثل الحوارات التي اشتهر بها «سقراط»)، ولكن «هيجل» يستعمل كلمة *الجدلية* على نحو مختلف تمامًا.

على غرار «كانت»، تبع «هيجل» مذهب المثالية، فكان يعتقد أن العقل وحده هو الذي يمكنه الوصول إلى أفكار عما يبدو عليه العالم، وأننا لا يمكننا أبدًا أن نكوِّن تصورًا كاملًا عن ماهية العالم، ولكنه خالف «كانت» باعتقاده أن هذه الأفكار اجتماعية؛ أي أنها تتشكل بالكامل لدى المرء من خلال أفكار الآخرين، حيث يُسهم كل من استخدام لغة مشتركة وتقاليد المجتمع والمؤسسات الدينية والثقافية التي ينتمي إليه المرء في تشكيل عقليته، وهذا الوعي الجماعي للمجتمع - الذي يطلق عليه «هيجل» اسم «الروح» - هو المسئول عن تشكيل وعي الفرد وأفكاره.

كما رأى «هيجل» على خلاف «كانت» أن هذه الروح في تطور مستمر، وأنها تتطور بالنمط نفسه الذي تتطور به الفكرة خلال عملية إقامة الحجة؛ أي الجدلية،

ففي البداية تكون هناك فكرة بشأن العالم (تكون أشبه بفرضية)، تنطوي على خلل متأصل يفضي إلى ظهور فرضية مضادة، وفي النهاية تتوافق الفرضية ونقيضها من خلال التأليف بينهما، فتنتج فكرة جديدة من تآلف عناصر هذه الفرضية ونقيضها.

ويرى «هيجل» أن المجتمع والثقافة يتبعان هذا النمط، ويمكن للمرء فهم التاريخ البشري كله دون استخدام معلومات منطقية أو تجريبية، بل باستخدام المنطق فقط.



العلاقات الاجتماعية

لقد اتفق «هيجل» مع «كانت» في فكرته القائلة إن الوعي بأي شيء يعني ضمنًا أن المرء واعٍ بذاته (لأن الوعي بالشيء يعني أن هناك وعيًا بالذات، يتمثَّل في إدراك

المـرء الشـيء)، ويضيـف «هيجـل» إلى هـذه النظرية بقولـه إن الوعـي بالذات لا ينطوي فقط على الوعي بوجودك وبذاتك، بل ينطوي كذلك على ذوات أخرى؛ لأن الأفراد يصبحون مدركين لأنفسـهم حق الإدراك عندما يكون هناك شـخص آخر يراقبهم؛ ومن ثم فإن الوعي الحقيقي بالذات عند «هيجل» هو أمر اجتماعي، فلا يمكـن أن ينظـر المـرء إلـى العالم بعيون الآخريـن ليكوّن صورة ذاتيـة إلا إذا كان هناك وعي آخر.

ويشـبِّه «هيجل» هذا الأمر بالعلاقات التي تنطوي على عدم مسـاواة واتكالية، حيث يدرك الطرف الخاضع في العلاقة حالته إدراكًا واعيًا، بينما الطرف المهيمن يكون قادرًا على الاسـتمتاع بحريته في عدم اهتمامه بوعي الطرف الخاضع، ومع ذلـك يـؤدي هذا إلى شـعور بالذنب لـدى الطرف المهيمـن؛ لأن حصوله على هذا التفـوق مرهـون بإنكار الهوية المشـتركة التـي تجمع بينه وبين الطـرف الخاضع، ويرى «هيجل» أن هذه الديناميكية - حيث يتشـتت المرء بين ميله إلى التعامل مع الأشخاص والأفكار على أنها أشياء مادية، والهوية المشتركة، ومن ثم يبعد نفسه عن الهويات التي يحددها الآخرون - هي أساس الحياة الاجتماعية.

الحياة الأخلاقية

يطلق «هيجل» على أحد تعبيرات الروح الثقافية اسم «الحياة الأخلاقية»، ويعرفها بأنهـا انعكاس الترابط الأسـاسـي بين النـاس فـي المجتمع، وكان «هيجل» يعيش فـي عصـر التنوير؛ لذا زعم أن الميـل إلى الحياة الحديثة يُعـد ابتعادًا عن تقدير الروابط الاجتماعية الأسـاسـية، فقبل عصر التنوير كان النـاس يُنظر إليهم وفق مراتبهـم الاجتماعيـة، ومع ذلك كان عصر التنوير وأعلامه من الفلاسـفة - مثل «لوك» و«روسو» و«كانت» و«هوبز» - يصبون تركيزهم على الفرد.

كان «هيجل» يعتقد أن هذه الدولة الحديثة ستصحح الخلل الذي أحدثته الثقافة الحديثة، وأن المؤسسات لا بد لها من أن تكون قادرة على الحفاظ على الحرية في أثناء تعزيز الحياة الأخلاقية والروابط المشتركة، فعلى سبيل المثال، رأى «هيجل» أن وظيفة الدولة هي توفير الدعم للفقراء، وتنظيم الاقتصاد، وإنشاء مؤسسات تتوافق مع المهن المختلفة (أشبه بالنقابات العمالية الحالية)، حتى يتمكن الناس من الشعور بالانتماء الاجتماعي، والارتباط بالمجتمع بشكل عام.

رينيه ديكارت (1650-1596)

«أنا أفكر، إذن أنا موجود»

يطلق الكثير على «رينيه «ديكارت» لقب أبي الفلسفة الحديثة، وقد ولد «ديكارت» عام 1596 في مدينة لاهي الفرنسية الصغيرة، وعندما بلغ عامه الأولى توفيت أمه، وكان أبوه أرستقراطيًّا ممن يهتمون كثيرًا بتلقي أبنائهم تعليمًا جيدًا. وعندما بلغ «ديكارت» الثامنة، أُرسل إلى إحدى المدارس الداخلية الدينية، حيث درس فيها المنطق، والبلاغة، والميتافيزيقا، والفلك، والموسيقى، والأخلاق، والفلسفة الطبيعية.

وعندما وصل «ديكارت» إلى الثانية والعشرين من عمره، حصل على شهادته في القانون من جامعة بواتييه (ويعتقد البعض أنه قد أصيب بالانهيار العصبي خلال فترة دراسته تلك)، وبدأ دراسة العلوم الدينية والطب، ومع ذلك لم يواصل دراستهما لوقت طويل، زاعمًا أنه يريد أن يكتشف المعرفة الموجودة في داخله أو في العالم، ثم التحق بالجيش، وأخذ ينتقل من مكان لآخر، وفي أوقات فراغه كان يدرس الميتافيزيقا، وفي النهاية تعرف «ديكارت» على الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير «إسحاق بيكمان»، الذي كان يحاول أن يضع منهجًا يربط فيه بين الفيزياء والرياضيات.

وفي ليلة العاشر من نوفمبر عام 1619، رأى «ديكارت» في منامه ثلاثة أحلام غيَّرت مسار حياته ومسار الفلسفة، فبناءً على هذه الأحلام المعقدة قرر «ديكارت» أن يفني حياته في إصلاح المعرفة من خلال الرياضيات والعلوم، وبدأ بالفلسفة؛ لأنها أصل سائر العلوم.

بعد ذلك بدأ «ديكارت» في تأليف كتابه *Rules for the Direction of the Mind* (قواعد لتوجيه الفكر) الذي عرض فيه طريقته الجديدة في التفكير، ولكنه لم

يتمكن من إنهائه، حيث لم ينجز منه إلا الأبواب الثلاثة الأولى (التي يتكون كل واحد منها من اثنتي عشرة قاعدة)، وقد نُشر الكتاب بعد وفاته عام 1684.

مقال عن المنهج

لقد ناقش «ديكارت» في كتابه الأول والأشهر *Discourse on the Method* (مقال عن المنهج) مجموعة القواعد الأولى التي وضعها في كتابه *Rules for the Direction of the Mind* (قواعد لتوجيه الفكر) وكيف أن رؤاه قد جعلته يشك في كل شيء يعرفه، ثم بيَّن كيف أن قواعده من شأنها أن تحل المسائل الشائكة والمعقدة مثل الثنائية والوجود الشخصي (ومنها جاءت مقولته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود»).

وعندما واصل «ديكارت» التأليف، ذاع صيته وازدادت شهرته، وفي كتابه *Meditations on First Philosophy* (تأملات في الفلسفة الأولى) المنشور عام 1641 رد على أولئك الذين شككوا في النتائج التي خلص إليها في كتابه *Discourse on the Method*، وقدم شكلًا دائريًّا من أشكال المنطق سُمي «الدائرة الديكارتية»، وحاول في كتابه *Principles of Philosophy* (مبادئ الفلسفة)، الصادر عام 1644 الذي أقبل عليه القرَّاء من جميع أنحاء أوروبا، أن يجد أساسًا رياضيًّا للكون.

توفي «ديكارت» جراء الإصابة بالتهاب رئوي في أثناء إقامته في ستوكهولم في السويد لتعليم الملكة، وعلى الرغم من أنه كان متدينًا مخلصًا، فإن أعماله اصطدمت بأيديولوجية المؤسسات الدينية في أوروبا حينذاك، وبعد وفاته أصبحت كتبه ضمن الكتب المحظورة دينيًّا.

الموضوعات الفلسفية
التي تناولها رينيه ديكارت

التفكير والتمييز

إن أكثر ما يشتهر به «ديكارت» هو مقولته: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، ويرى «ديكارت» أن التفكير دليل على الوجود الفردي، ويزعم «ديكارت» أن التفكير والتمييز هما جوهر الإنسانية؛ وذلك لأن المرء عاجز عن التأكد من أي جزء من وجوده فيما عدا أفكاره وعقله، فبإمكانه التأكد منهما دائمًا، ووجود هذه الأفكار يتطلب من المرء أن يكون مفكرًا؛ ومن ثم إذا فكر المرء، فهو موجود. كما يرى «ديكارت» أن البشر قادرون على التمييز، ودون هذه القدرة لا يكون المرء إنسانًا.

ويرى «ديكارت» أن القدرة على التمييز هي التي تمكن البشر من اكتساب المعرفة الحقيقية، والوصول إلى اليقين في العلم، وقد قاده افتراضه أن التمييز موهبة طبيعية يتمتع بها الجميع إلى أن يؤلف كتابات فلسفية معقدة للغاية بطريقة تمكِّن الجميع من فهمها، حتى إنه في بعض الأحيان كان يؤلف أعماله باللغة الفرنسية بدلًا من اللاتينية (التي كان الباحثون يستخدمونها في ذلك الوقت)، حتى تكون قراءة أعماله متاحة لجماهير القرَّاء.

قدم «ديكارت» حججه على شكل مسارات فكرية منطقية يمكن لأي شخص أن يتبعها، فقد كان يرى أن أية مشكلة يمكن تقسيمها إلى أجزاء أبسط، وأن هذه المشكلة يمكن تحويلها إلى معدلات مجردة، ومن خلال ذلك يكون المرء قادرًا على استبعاد مسألة الإدراك الحسي (التي يراها «ديكارت» غير جديرة بالثقة) والسماح للتمييز المجرد بحل المشكلة.

وبما أن الإدراك الحسي غير موثوق به عند «ديكارت»، فإن الشيء الوحيد الذي كان على يقين به هو أن الناس يفكرون؛ ومن ثم إن التمييز والتفكير هما

جوهر جميع الناس، وبما أن هناك فرقًا بين التمييز المحض والإدراك الحسي؛ رأي «ديكارت» أنه لا بد من وجود الروح.

وجود الله

بمجرد أن برهن «ديكارت» على أن الغاية الوحيدة من وجود الإنسان هي التفكير، بدأ البحث عن الحقائق البديهية الأخرى، وخلص إلى أنه لابد من وجود الإدراك والتخيل؛ لأنهما يشكلان «أشكال الوعي» داخل العقل، لكن لا يقتنصان بالضرورة أية حقائق، ومن ثم توصل «ديكارت» إلى أن الطريقة الوحيدة لاكتساب المعرفة عن الأشياء الأخرى هي اكتساب المعرفة عن الله.

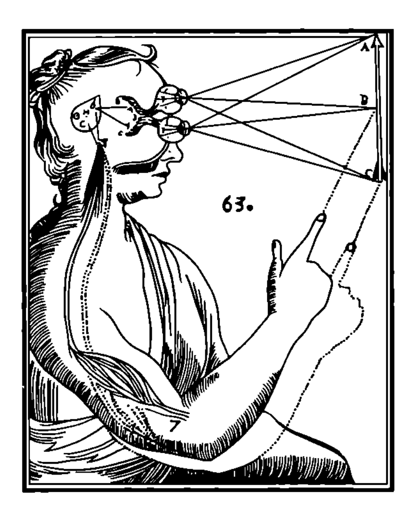
ويرى «ديكارت» أن الله له الكمال المطلق؛ ومن ثم من المستحيل أن يخدع أحدًا، ومع أنه، أي «ديكارت» غير كامل؛ فإن حقيقة أن بإمكانه فهم فكرة الكمال تعني أن هذا الكمال لا بد من وجوده؛ ومن ثم فإن هذا يثبت وجود الله.

معضلة العقل - الجسد

إن «ديكارت» من أشهر المؤيدين لنظرية ثنائية الجوهر (التي يطلق عليها كذلك الثنائية «الديكارتية») وتنص على أن العقل والجسد جوهران منفصلان.

يرى «ديكارت» أن العقل يسيطر على الجسد، ولكن هذا الجسد بإمكانه أن يؤثر في العقل ليتصرف بطريقة غير عقلانية، كأن يتصرف المرء بناءً على عواطفه، كما يرى أن العقل والجسد يتفاعلان معًا عن طريق الغدة الصنوبرية التي كان يسميها «مقعد الروح»، فقد كان يرى أن الغدة الصنوبرية جزء أحادي في المخ مثل الروح (على الرغم من أن الأبحاث العلمية الحالية تثبت أنها تنقسم إلى نصفين) وأن وجودها بالقرب من بُطينات المخ هو المكان الأمثل للتأثير في الأعصاب التي تتحكم في الجسد.

وإليك تصور «ديكارت» عن الثنائية، فقد كان يرى أن الأعضاء الحسية تنقل المعلومات إلى الغدة الصنوبرية في المخ، ثم تُرسل هذه المعلومات إلى الروح.



النظرية أ

الماضي والحاضر والمستقبل

إذا تأملنا النقاش الفلسفي بخصوص طبيعة الوقت، فسنجد أن وجهة النظر السائدة بين الفلاسفة المعاصرين هي النظرية أ التي تنص على أن هناك خصائص زمنية جوهرية وغير قابلة للتجزئة مثل الماضي، والحاضر، والمستقبل. فهم يزعمون أن الأحداث الزمنية بناءً على هذه الخصائص تنقسم إلى ماضية، وحالية، ومستقبلية، وأصل هذه النظرية موجود في كتاب *The Unreality of Time* الذي يناقش فيه «جون مكتاجرت» الوقت من خلال ما أسماه «السلسلة أ» و«السلسلة ب».

السلسلة أ

يرى «مكتاجرت» أن السلسلة أ هي «سلسلة من المواقف التي تُنقل من الماضي البعيد عبر الماضي القريب إلى الحاضر، وتنقل من الحاضر عبر المستقبل القريب إلى المستقبل البعيد، والعكس صحيح».

ويقصد «مكتاجرت» بـ«سلسلة المواقف» حدوث المواقف في زمن معين: تكون الأحداث ماضية إذا كانت قد وقعت، وتكون الأحداث حالية ما دامت تقع الآن، وتكون الأحداث مستقبلية إذا لم تقع بعد، فخاصية الوجود في الماضي أو الحاضر أو المستقبل مؤقتة وليست دائمة، فإن صعود الإنسان إلى القمر كان حدثًا في المستقبل بالنسبة إلى الوقت الذي لم يكن هذا الحدث قد وقع بعد، وأما في وقت وقوعه يكون هذا الحدث في الحاضر، وأما الآن فهو في الماضي.

إن «السلسلة أ» التي يناقشها «مكتاجرت» تؤسس تيارًا للوقت يكون فيه الحدث في المستقبل مرة، وفي الحاضر أخرى، وفي الماضي مرة ثالثة، ولا يكون الحدث في الأوقات الثلاثة معًا مطلقًا، ولا يظل الحدث في أي منها إلى الأبد. فلا حدث يظل دائمًا في الحاضر أو الماضي أو المستقبل، كما سمح تعريفه بوجود درجات مختلفة من المُضي والاستقبال (فالعام المقبل مثلًا أكثر استقبالًا من الثلاثاء المقبل) وخصائص مختلفة تطابق هذه الدرجات المختلفة. ويستلزم الحديث عن الأحداث من حيث وقوعها في الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل الاستعانة بالجمل أ، أو الجمل المقيدة بزمن، فأي حدث في المستقبل سيقع، وأي حدث في الحاضر يقع، وأي حدث في الماضي قد وقع.

الحالية وعدم الاختزال

تمزج النظرية أ بين الحالية وعدم الاختزال، فالحالية تؤكد تأكيدًا شديدًا أن الحاضر وحده هو الزمن الحقيقي، وأنه لا شيء موجود سوى تلك الموجود حاليًّا، فعلى سبيل المثال، على الرغم من أن الأمور الماضية مثل الديناصورات كانت موجودة *بالفعل* في الماضي؛ فإنه لا يمكننا القول إنها موجودة *في الحاضر*، وكذلك الأمر مع المستقبل، فمع أنه يمكن لأمور أن تقع في المستقبل وستكون موجودة حينها، مثل تولي الرئيس رقم 100 حكم الولايات المتحدة، لكن هذا لا يعني أنه موجود؛ ومن ثم فإن مناقشة الأمور الماضية والمستقبلية ليست نقاشًا للأمور الموجودة في مكان آخر غير الحاضر، بل للخصائص التي كانت موجودة أو ستكون موجودة، عندما كان الماضي هو الحاضر، أو عندما سيكون المستقبل هو الحاضر. وتعتمد مواطن القوة في نظرية الحالية على وجود الأزمنة؛ ومن ثم فهي عنصر مهم من عناصر النظرية أ.

أما عدم الاختزال أو «أخذ الزمن على محمل الجد»، فهو فكرة تقول إن الزمن يتوافق مع السمة الأساسية المتأصلة للواقع، والجملة المقيدة بزمن أو الجملة أ هي الجملة التي تُستخدم فيها كلمات تدل على زمن وقوع الحدث (مثل الأفعال الماضية والمضارعة والسين وسوف)، وأما الجملة الأبدية أو الجملة ب فهي الجملة التي لا تحتوي على زمن، وهذه الجمل غير المقيدة بزمن تحتوي على كلمات مثل *قبل*، *وبعد*، *وفي وقت واحد* أو تحتوي على ما يحدد تاريخًا معينًا، ويزعم مؤيدو نظرية عدم الاختزال أن الجمل المقيدة بزمن لا يمكن اختزالها إلى جمل أبدية دون فقدان المعلومة التي تنطوي عليها الجملة.

وعلى سبيل المثال، إن قولك: «أعتقد أنني جائع» لا يقدم القيمة الحقيقية نفسها إذا أضيف إليها تاريخ كما في الجملة الآتية: «أعتقد أنني جائع في الساعة الثالثة مساءً من يوم الخامس عشر من يونيو»، فالجملة المجردة من التاريخ «أعتقد أنني جائع» تعني ضمنًا «أعتقد أنني جائع في الوقت الذي أتحدث فيه الآن»، بينما قولك: «أعتقد أنني جائع في الساعة الثالثة مساءً من يوم الخامس عشر من يونيو» لا تعني ذلك؛ ومن ثم فإن الجملة أ لا تكون صحيحة إلا إذا كان مضمونها متزامنًا مع الوقت الذي تقال فيه، وأما الجملة غير المقيدة بزمن إذا كانت حقيقية، فإنها تكون حقيقية في كل وقت، ويوضح ذلك أن العبارات المقيدة بزمن (الجمل أ) تنقل أفكارًا مؤقتة لا يمكن التعبير عنها بالجمل المؤرخة غير المقيدة بزمن.

التعارض بين النظرية أ ونظرية النسبية الخاصة التي وضعها أينشتاين

وعلى الرغم من انتشار الجمل المقيدة بزمن في اللغة الإنجليزية، فإن العديد من الفلاسفة يزعمون أن نظرية أ عن الوقت تتعارض مع نظرية النسبية الخاصة؛

ومن ثم تعد نظرية غير صحيحة، حيث تتكون نظرية النسبية الخاصة (1905) التي وضعها «ألبرت أينشتاين» من فرضيتين:

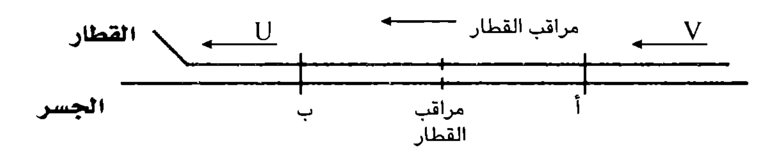
1. ثبات سرعة الضوء بحيث تكون واحدة لدى كل المراقبين، بغض النظر عن سرعتهم النسبية.
2. ثبات سرعة الضوء في جميع الأطر المرجعية القصورية.

ويتبين من هاتين الفرضيتين أن التزامن ليس مطلقًا، بل يجب أن يكون نسبيًّا حسب إطار مرجعي قصوري، فبالنسبة إلى حدثين لا يمكن أن تكون هناك حقيقة واحدة تبين الحدث الذي وقع أولًا أو أن الحدثين كليهما وقعا في الوقت نفسه. وتعتمد أسبقية حدث على آخر على الإطار المرجعي: فبالنسبة إلى إطار مرجعي قد يكون الحدث 1 متزامنًا مع الحدث 2، وبالنسبة لإطار مرجعي آخر قد يكون الحدث 1 وقع قبل الحدث 2، وبالنسبة لإطار مرجعي ثالث قد يقع الحدث 1 بعد الحدث 2.

لذا على الرغم من أنه قد يقع حدثان في وقت واحد بالنسبة لمراقب، فإنهما سيقعان في وقتين مختلفين بالنسبة لمراقب آخر يتحرك في إطار مرجعي قصوري مختلف، فالحدث الواقع في الحاضر بالنسبة لإطار مرجعي، قد يكون وقع في الماضي، أو سيقع في المستقبل بالنسبة لإطار مرجعي آخر، وبما أنه لا توجد أسس لاختيار إطار مرجعي واحد ليكون الإطار المرجعي «الحقيقي» فلا يمكن أن يكون هناك تمييز مطلق لا يخضع للإطار المرجعي بين الماضي والحاضر والمستقبل.

مثال جسر السكة الحديدية

توجد نسبية التزامن في وصف «أينشتاين» لحدث يقع على جسر السكة الحديدية: قطار طويل يتحرك بسرعة ثابتة كما هو مبين في الصورة التالية، وعلى متن القطار مسافر يراقب كل الأحداث منه، ثم يضرب البرق الموضعين أ و ب، والمسافة بين الموضعين أ و ب معلومة، ويقف مراقب في نقطة متوسطة بين هذين الموضعين سنطلق عليها النقطة م، ومع هذا المراقب مرآتان مائلتان 90 درجة، بحيث يمكنه رؤية الموضعين أ وب في الوقت نفسه، فإذا رأى المراقب ومضتي البرق في الوقت نفسه، فهذا يعني أن صاعقتي البرق متزامنتان، ومع ذلك سيرى المسافر على متن القطار وميض البرق الذي يضرب الموضع ب قبل وميض البرق الذي يضرب الموضع أ؛ ومن ثم فإن الحدثان المتزامنان بالنسبة لمن يقف على الجسر، غير متزامنين بالنسبة لمن يركب القطار.



كما تبين من المثال السابق، فإن غياب التزامن المطلق يبرز مشكلة في النظرية أ واستعمال الأزمنة، فإذا كانت نظرية النسبية الخاصة صحيحة؛ فإن الوجود بالنسبة لنظرية الحالية يصبح أمرًا يعتمد الإطار المرجعي، وإذا كان هناك إطاران مرجعيان مختلفان، يكون الحدث الواحد موجودًا وغير موجود في الوقت نفسه.

محاولة التوافق مع نظرية النسبية الخاصة

حاول بعض الفلاسفة المؤيدين للنظرية أ التوفيق بين النظرية أ ونظرية النسبية الخاصة، وعلى الرغم من أن نظرية النسبية الخاصة تمتلك حجة قوية، فإن هؤلاء الفلاسفة زعموا أنها تظل نظرية تجريبية، وينبغي عدم استخدامها في تقييم المزاعم الميتافيزيقية. ومن هذا المنطلق، فإن الفيزياء الحالية لا تنفي تمامًا التزامن المطلق، بل لا يمكنها تصوره حاليًّا، والفيزياء «المتخيَّلة» من شأنها كشف هذا التزامن المطلق الحالي «غير القابل للملاحظة».

وبدلاً من ذلك يزعم الفلاسفة مؤيدو النظرية أ أن التزامن المطلق قد لا تكشفه الفيزياء، ومع ذلك فإن عدم قابلية الكشف هذه لا يجعل وجود التزامن المطلق مستحيلاً، وكان الاعتراض النهائي الذي طرحه الفلاسفة مؤيدو النظرية أ هو أن نسبية التزامن في حد ذاتها مجرد تأثير ظاهري، فأن يُرصد الحدثان في وقت واحد شيء، وأن يقعا في وقت واحد شيء آخر.

مفارقة الكاذب

تناقضات اللغة

تعد هذه المفارقة واحدة من أشهر المفارقات الفلسفية التي لا تزال تخضع لنقاش واسع منذ الفيلسوف الإغريقي «أوبوليدس الملطي» في القرن الرابع قبل الميلاد حتى يومنا هذا.

وقد طرح «أوبوليدس الملطي» هذا السؤال:

«إذا قال الرجل إنه يكذب، فهل ما يقوله صحيح أم خطأ؟».

بغض النظر عن الكيفية التي نجيب بها عن هذا السؤال، لن تخلو الإجابة من مشكلات، لأن النتيجة تكون دائمًا وجود تناقض.

فإذا قلنا إن الرجل يقول الحقيقة، أي أنه يكذب، فإن ذلك يعني أن عبارته غير صحيحة.

وإذا قلنا إن عبارة الرجل غير صحيحة، فإن هذا يعني أنه لا يكذب؛ ومن ثم فإن عبارته صحيحة.

ومع ذلك، من المستحيل أن يتكون هناك عبارة صحيحة وغير صحيحة في الوقت نفسه.

شرح مفارقة الكاذب

تتعدى مشكلة مفارقة الكاذب سيناريو الرجل الكاذب البسيط الذي تصوره «أوبوليدس»، فلمفارقة الكاذب آثار حقيقية للغاية.

ومع مرور السنوات، وضع العديد من الفلاسفة نظريات حول معنى مفارقة الكاذب، وتوضح هذه المفارقة أن التناقضات قد تظهر من الأفكار الشائعة عن

الحقيقة والزيف، وأن مفهوم الحقيقة مبهم وغير واضح، والأكثر من ذلك أن مفارقة الكاذب تثبت ضعف اللغة، فعلى الرغم من أن مفارقة الكاذب صحيحة من ناحية القواعد اللغوية، وتلتزم بقواعد علم دلالة الألفاظ، فإن العبارات التي تعرضها مفارقة الكاذب لا تحمل قيمة الحقيقة، وقد استخدم البعض مفارقة الكاذب في إثبات أن العالم غير كامل؛ ومن ثم لا يوجد كائن في هذا الكون يعلم كل شيء.

إن فهم مفارقة الكاذب يستلزم منا أن نفهم أولًا الأشكال العديدة التي يمكن أن تتخذها.

الزيف البسيط

إن أبسط شكل لمفارقة الكاذب هو مفارقة الزيف البسيط، وإليك مفادها:

الرجل الكاذب: «هذه الجملة زائفة».

إذا كان الرجل الكاذب محقًّا؛ فهذا يعني أن عبارة «هذه الجملة زائفة» صحيحة، ومن ثم، لا بد أن يكون الرجل الكاذب غير محق، وعندها يكون الرجل الكاذب محقًّا وغير محق في الوقت نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث تناقض ومفارقة.

أما إذا كان الرجل الكاذب غير محق، فإن هذا يعني أن عبارة «هذه الجملة زائفة» غير صحيحة، ومن ثم لا بد أن يكون الرجل الكاذب محقًّا، وعندها يكون الرجل غير محق ومحقًّا في الوقت نفسه؛ الأمر الذي يؤدي إلى حدوث تناقض ومفارقة.

مجانبة الصواب البسيطة

لا تبدأ هذه المفارقة عملها من نقطة زيف الجملة، بل تبدأ عملها بإنشاء مفارقة بناءً على فرضية «مجانبة الكذاب الصواب» ، ويمكن توضيح هذه المفارقة على هذا النحو:

الرجل الكاذب: «الرجل الكاذب غير محق».

وعلى غرار العبارة السابق، إذا كان الرجل الكاذب غير محق، فهذا يعني أنه محق، وإذا كان محقًّا، فهذا يعني أنه غير محق، وحتى إذا لم يكن محقًّا ولا غير محق، فهذا يعني أنه غير محق، وبما أن هذا بالضبط ما يقوله الرجل الكاذب، فإنه محق.

دوائر الكاذب

لم نتناول حتى الآن من مفارقات الكاذب سوى المفارقات ذات المرجعية الذاتية، ومع ذلك يؤدي استبعاد الطبيعة ذات المرجعية الذاتية للمفارقات كذلك إلى حدوث تناقضات، وتنص دوائر الكاذب على:

- «الجملة التالية صحيحة».
- «الجملة السابقة غير صحيحة».

إذا كانت الجملة الأولى صحيحة، فإن الجملة الثانية إذن صحيحة، ولكن الجملة الثانية تنص على أن الجملة الأولى غير صحيحة؛ الأمر الذي يؤدي إلى حدوث تناقض. وإذا كانت الجملة الأولى غير صحيحة، فإن الجملة الثانية غير صحيحة، وهذا يعني أن الجملة الأولى صحيحة؛ الأمر الذي يؤدي كذلك إلى حدوث تناقض.

حلول ممكنة لمفارقة الكاذب

لقد كانت مفارقة الكاذب مادة خصبة للنقاش الفلسفي، وبمرور الوقت توصل الفلاسفة إلى العديد من الحلول المعروفة التي تمكِّن المرء من «الخروج من مأزق» مفارقة الكاذب.

حل آرثر برايور

زعم الفيلسوف «آرثر برايور» أن مفارقة الكاذب ليست مفارقة على الإطلاق، فهو يرى أن كل جملة تنطوي على تأكيدها الضمني للحقيقة، ومن ثم عبارة مثل «هذه الجملة زائفة» تساوي في الواقع عبارة «هذه الجملة صحيحة وهذه الجملة زائفة»، وهذا يؤدي إلى تناقض بسيط، وبما أنه لا يوجد شيء صحيح وزائف، فلا بد أن تكون العبارة زائفة.

حل ألفريد تارسكي

يرى الفيلسوف «ألفريد تارسكي» أن مفارقة الكاذب لا تظهر إلا في لغة «مغلقة دلاليًّا»، وهذا يشير إلى أية لغة تنطوي على قدرة على تركيب جملة تؤكد صحة نفسها، أو زيفها، أو صحة جملة أخرى، أو زيفها. ومن أجل تجنب مثل هذه التناقضات يرى «تارسكي» أنه يجب أن تكون هناك مستويات لغوية، وأنه لا يمكن أن تؤكد الحقيقة أو الزيف إلا من خلال لغة ذات مستوى أعلى من تلك الجملة، وتمكَّن «تارسكي» من خلال وضع تسلسل هرمي من تجنب التناقضات ذات المرجعية الذاتية، وأية لغة أعلى في هذا التسلسل الهرمي قد تشير إلى لغة أقل وليس العكس.

حل شاول كريبك

يرى «شاول كريبك» أن المصدر الوحيد لتناقض الجملة هو الحقائق الطارئة، وزعم «كريبك» أنه عندما تكون قيمة الحقيقة بالنسبة للجملة مرتبطة بحقيقة حول العالم يمكن تقييمها، تكون هذه الجملة «لها أساس». وإن لم تكن قيمة الحقيقة مرتبطة بحقيقة يمكن تقييمها عن العالم، لا يكون «لها أساس»، وكل الجمل التي لا أساس لها لا تنطوي على قيمة الحقيقة، وجمل الكاذب والجمل المشابهة لها لا أساس لها؛ ومن ثم فإنها لا تنطوي على قيمة الحقيقة.

حل جون باروِيز وجون إتشمندي

يرى «باروِيز» و«إتشمندي» أن مفارقة الكاذب تنطوي على التباس كبير، فقد فرقا بين «النفي» و«الإنكار»، فإذا كانت جملة الكاذب: «هذه الجملة غير صحيحة»، فإن الكاذب يكذِّب نفسه، أما إذا كانت جملته: «من غير الصحيح أن تكون هذه الجملة صحيحة»، فإن الكاذب ينفي عن نفسه صفة الكذب، كما يرى هذان الفيلسوفان أن الكاذب الذي يكذِّب نفسه قد يكون كاذبًا دون الوقوع في تناقض، والكاذب الذي ينفي عن نفسه صفة الكذب قد يكون صادقًا دون الوقوع في تناقض.

حل جراهام بريست

يعد الفيلسوف «جراهام بريست» من المؤيدين للديالثية؛ وهي فكرة أن هناك تناقضات حقيقية، والتناقض الحقيقي هو الذي يكون فيه الأمر صحيحًا وخطأً في الوقت نفسه؛ ومن ثم لا بد أن ترفض الديالثية المبدأ المعروف والمقبول الذي يسمى بمبدأ الانفجار، الذي ينص على أن كل الافتراضات يمكن استنتاجها من التناقضات ما دامت لا تقبل فكرة أن كل افتراض صحيح، ولكن بما أنه من البديهي أن تكون هذه الفكرة غير صائبة، فإن مبدأ الانفجار يرفضه دائمًا من يؤيد الديالثية.

توماس هوبز (1588-1679)

نظام فلسفي جديد

وُلد «توماس هوبز» في الخامس من أبريل عام 1588 في مدينة مالميسبيري في إنجلترا، وقد هرب والده وهو صغير، فتكفل عمه بتكاليف تعليمه، وعندما بلغ «هوبز» الرابعة عشرة درس في الصالة المجدلية في أكسفورد. وفي عام 1608 ترك «هوبز» أكسفورد، وأصبح معلمًا للابن الأكبر للورد «كافنديش». وفي أثناء عمله معلمًا لشخص آخر من عائلة «كافنديش» عام 1631، بدأ «هوبز» يصب تركيزه على أفكاره الفلسفية، وألف كتابه الأول *Short Tract on First Principles* (موجز عن المبادئ الأولى).

وقد أتت علاقة «هوبز» بعائلة «كافنديش» بثمارها، فقد تمكن من حضور الجلسات البرلمانية، وأسهم في مناقشات عن الملك وملاك الأراضي وأعضاء البرلمان، وألقى نظرة مباشرة على الكيفية التي تتشكل بها الحكومة ومدى تأثيرها. وخلال الفترة التي شهدت اضطرابًا كبيرًا بين النظام الملكي والبرلمان، دافع «هوبز» بقوة عن النظام الملكي، وألف كتابه الأول في الفلسفة السياسية *The Elements of Law، Natural and Politic* (عناصر القانون الطبيعية والسياسية) دفاعًا عن الملك «تشارلز الأول». وفي أوائل أربعينيات القرن السابع عشر عندما تصاعد الصراع ليتحول إلى الحرب الأهلية الإنجليزية (1642–1651) فر «هوبز» من البلاد إلى فرنسا، وظل هناك لمدة أحد عشر عامًا، وقد ألَّف أهم أعماله خلال هذه الفترة (بما في ذلك كتابه الأشهر *Leviathan* الذي نُشر بعد إعدام الملك «تشارلز الأول» بعامين).

كان «توماس هوبز» مفكرًا يؤمن بشدة بمذهب الفردية، وفي أثناء الحرب الأهلية الإنجليزية، بدأ معظم مؤيدي الملكية في التخفيف من حدة مناقشاتهم

وحججهم من خلال التعبير عن دعمهم للمؤسسة الدينية في إنجلترا، ولكن «هوبز» الذي كان من أشد المخلصين للملكية، وأعلن كراهيته وعداءه للمؤسسة الدينية؛ الأمر الذي أدى إلى حظره من قبل محكمة الملك، حتى عندما كان «هوبز» مؤيدًا للملكية بشدة، لم يكن يعتقد أن حق الملك في الحكم حق ديني، بل كان يراه عقدًا اجتماعيًّا اتفق عليه الشعب.

كان «هوبز» مقتنعًا بضرورة إحداث إصلاح شامل للفلسفة، فعمل على وضع نظام فلسفي شامل من شأنه أن يوفر أساسًا تتفق عليه جميع المعارف قاطبة، وأصل نظامه الفلسفي هو اعتقاده أن كل ظاهرة تحدث في الكون يمكن إرجاعها إلى المادة والحركة، ومع ذلك رفض أن يكون المنهج التجريبي وملاحظة الطبيعة أساسًا للمعرفة، وإنما كانت فلسفته استدلالية قائمة على كل شيء من «المبادئ الأولى» التي تحظى بقبول لدى الجميع.

أفكار توماس هوبز الفلسفية

عن المعرفة

يرى «هوبز» أن تأسيس الفلسفة والعلوم على ملاحظات الطبيعة وحدها ينطوي على الكثير من الذاتية؛ لأن البشر لديهم القدرة على رؤية العالم بطرق عديدة مختلفة، كما رفض منهج «فرانسيس بيكون» و«روبرت بويل» اللذين استخدما المنطق الاستقرائي من الطبيعة في استخلاص الاستنتاجات الفلسفية والعلمية، وإنما كان يعتقد أن الغاية من الفلسفة هي تأسيس نظام من الحقائق القائمة على مبادئ أساسية عامة يمكن لأي شخص إثباتها ويتفق عليها الجميع.

وقد لجأ «هوبز»، في إطار بحثه عن فلسفة قائمة على مبادئ عامة، إلى الهندسة بوصفها نموذجًا، وزعم أنها المبدأ العام الأول، وقد رأى «هوبز» بسبب

تفكيره الاستنتاجي أن الهندسة نموذج للعلوم الحقيقية، واستخدم فكرة التفكير الاستنتاجي هذه في وضع فلسفته السياسية.

عن الطبيعة الإنسانية

لم يكن «توماس هوبز» يؤمن بنظرية الثنائية أو وجود الروح، فهو يرى أن البشر أشبه بالآلات، حيث يتكونون من مواد يمكن تفسير وظائفها من خلال الوظائف الميكانيكية (على سبيل المثال إن الإحساس لديه هو العمليات الميكانيكية للجهاز العصبي)، كما زعم «هوبز» أن البشر يتجنبون الألم ويسعون وراء اللذة في محاولة للبحث عن المصلحة الذاتية (الأمر الذي يجعل حكم البشر غير جدير بالثقة بصورة كبيرة)، وأن أفكارنا وعواطفنا قائمة على السبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل، كما كان يرى أن الحكم البشري في حاجة إلى الاسترشاد بالعلوم التي أطلق عليها في كتابه *Leviathan* اسم «معرفة العواقب».

كان «هوبز» يرى أن المجتمع آلة مماثلة، تتبع القوانين نفسها، على الرغم من أنها مصطنعة، وأن كل الظواهر في الكون بأسره يمكن تفسيرها من خلال الأجسام المادية وحركتها.

الخوف والأمل والعقد الاجتماعي

لم يكن «هوبز» يرى أن الأخلاق موجودة في الحالة الطبيعية للإنسان، لذا عندما يتكلم عن الخير والشر، يشير إلى «الخير» بأنه شيء يرغب فيه الناس، وإلى «الشر» بأنه شيء يتجنبه الناس. واستنادًا إلى هذه التعريفات يواصل «هوبز» تفسير العديد من السلوكيات والعواطف، فالأمل وفقًا لتعريف «هوبز» هو احتمالية الظفر ببعض الخير الظاهر، والخوف هو إدراك أن هذا الخير الظاهر لا يمكن الظفر به (على الرغم من أن هذا التعريف لا يكون مقبولًا إلا في حالة النظر إلى البشر باعتبارهم مجردين من قيود القانون والمجتمع)، وبما أن الخير

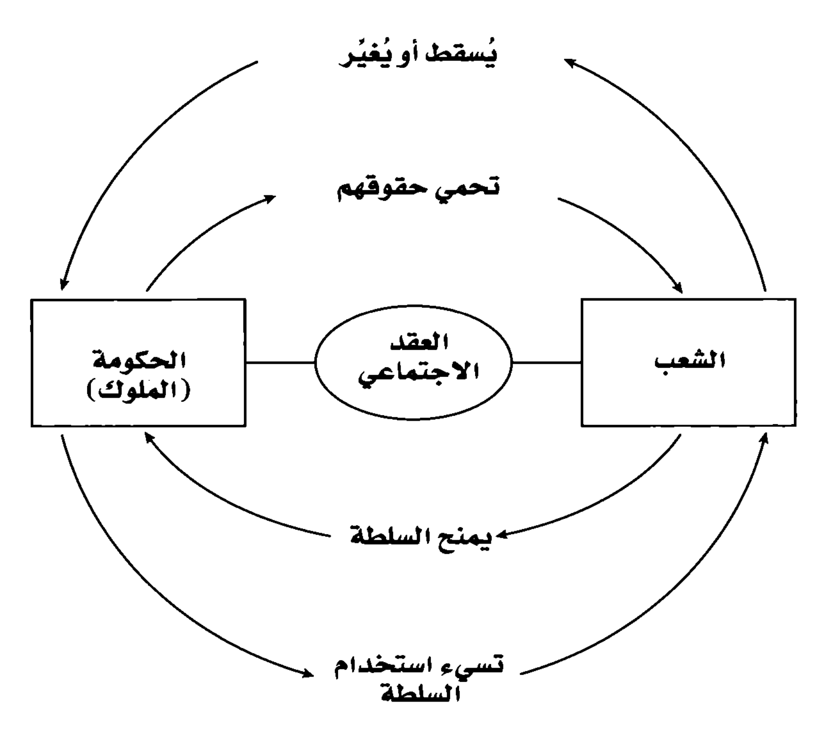
والشر يعتمدان على الرغبات الشخصية؛ فلا يمكن وضع قواعد من شأنها الحكم على الأشياء بأنها من أعمال الخير أو الشر.

وقد اعتقد «هوبز» أن هذا التقلب المستمر بين مشاعر الأمل والخوف هو المبدأ المحدد لكل التصرفات البشرية وزعم أن الناس جميعًا لا تخلو أنفسهم من أحد الشعورين في أي وقت من الأوقات.

يصف «هوبز» ما أسماه «حالة الطبيعة» بأنه الحالة التي تنتاب فيها البشر رغبة غريزية في الظفر بأكبر قدر ممكن من الخير والقوة، وتخلق هذه الرغبة مع عدم وجود قوانين تمنع المرء من إيذاء غيره حالة من الحرب المستمرة، وهذه الحرب في حالة الطبيعة تعني أن البشر لا بد لهم من العيش في خوف دائم من الآخرين، ومع ذلك إن اجتماع العقل والخوف معًا يجبر البشر على الدخول في حالة الطبيعة (الرغبة في الظفر بأكبر قدر ممكن من الخير)، ويدفعهم إلى البحث عن السلام، وذهب إلى أبعد من ذلك بجزمه أن الخير والشر لا يمكن أن يكونا موجودين إلا بعد أن ترسِّخ السلطة العليا للمجتمع هذه القواعد.

ويزعم «هوبز» أنه لا سبيل إلى تحقيق السلام الحقيقي إلا من خلال التكاتف ووضع عقد اجتماعي يوافق مجموعة من الشعب بموجبه على منح إحدى السلطات العليا الحق في حكم الأمة، وفي هذا العقد الاجتماعي يخدم الخوف غرضين:

1. يخلق داخل حالة الطبيعة حالة الحرب، بحيث يكون العقد الاجتماعي ضروريًّا.
2. يعزز السلام بين الأمة (بالسماح للسلطة العليا بغرس الخوف في نفوس الجميع من خلال معاقبة من ينتهك العقد الاجتماعي).



عن الحكومة

على الرغم من أن «هوبز» قد زعم في أعماله المبكرة أن المجتمع في حاجة إلى سلطة عليا سيادية، فإنه يوضح موقفه في كتابه *Leviathan* قائلًا إن الملكية المطلقة هي أفضل أنواع الحكومات، وهي النوع الوحيد الذي من شأنه تحقيق السلام للجميع.

كما كان «هوبز» يرى أن تلك التحزبات التي أصابت المجتمع، مثل الحكومات المتنافسة، والفلسفات المختلفة، والصراع بين المؤسسة الدينية والدولة، لا تؤدي إلا إلى الحرب الأهلية؛ ومن ثم فإن الحفاظ على السلام للجميع يتطلب من كل فرد في المجتمع أن يوافق على منح السلطة لشخص واحد يسيطر على الحكومة، ويسن القوانين، ويكون مسئولًا عن المؤسسة الدينية.

فلسفة اللغة

ما اللغة؟

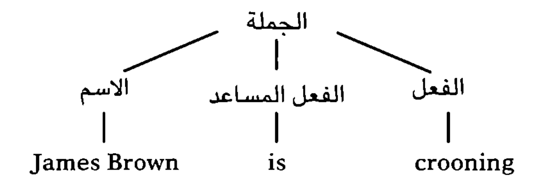
قرب نهاية القرن التاسع عشر بدأت نظريات المنطق تتطور، وأخذت الفلسفات المتعلقة بالعقل تتغير تغيرًا جذريًّا عما كان معهودًا في السابق، وعندئذ حدثت ثورة في فهم اللغة، وأطلق على هذه الثورة اسم «الانعطاف اللغوي»، حيث بدأ الفلاسفة التركيز على معنى اللغة، واستخدامها، وإدراكها، ومدى ارتباطها بالواقع.

بناء الجملة والتعلم

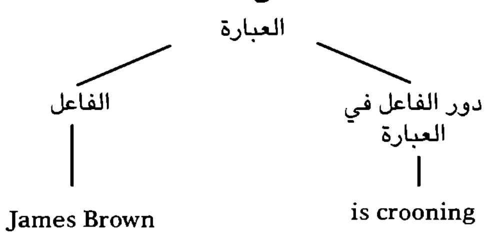
تحاول فلسفة اللغة فهم الكيفية التي يظهر بها المعنى من خلال الألفاظ التي تتكون منها الجملة، وفهم معنى اللغة يستلزم أولًا دراسة العلاقة بين الجمل برمتها، وألفاظها التي تحمل معنى، ووفقًا لمبدأ التركيبية، فمن الممكن فهم الجملة بناءً على فهم بنية الجملة ومعنى الكلمات.

وهناك منهجان مقبولان لفهم الكيفية التي يظهر بها المعنى من الجملة:

مثال للشجرة النحوية في اللغة الإنجليزية



مثال لـ (أحد أنواع) الشجرة الدلالية



تركز الشجرة النحوية على القواعد اللغوية، والكلمات التي تتركب منها الجملة، بينما تركز الشجرة الدلالية على معاني الكلمات والتوليف بين هذه المعاني.

وفيما يتعلق بتعلم اللغة، توجد ثلاث مدارس فكرية رئيسية:

1. **الأصلانية**: وفكرتها هي أن بعض الأطر النحوية فطرية، وتستند إلى بعض مناطق العقل.
2. **السلوكية**: وفكرتها هي أن القدر الأكبر من اللغة يُكتسب عن طريق الإشراط.
3. **اختبار الفرضيات**: وفكرتها هي أن الأطفال يتعلمون القواعد النحوية من خلال الفرضيات واختبارها.

المعنى

تعود جذور «الانعطاف اللغوي» إلى منتصف القرن التاسع عشر عندما بدأ الفلاسفة ينظرون إلى اللغة على أنها نقطة محورية في تمثيل العالم وفهم الأفكار والمعتقدات، فبدأوا يصبون تركيزهم على معنى اللغة.

جون ستيوارت مل

في أعماله التي تبنى فيها نهج التجريبية، أخذ «جون ستيوارت مل» يدرس معنى الكلمات فيما يتعلق بالأشياء التي تشير إليها، وزعم «مل» أنه لا بد أن يكون المرء قادرًا على تفسير كلماته بناءً على التجربة لكي تصبح كلماته ذات معنى؛ ومن ثم إن الكلمات ترمز لانطباعات مصدرها الحواس.

وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة قد عارضوا وجهة نظر «مل» التجريبية، فإن العديد منهم اتفقوا مع فكرته التي تفيد بأنه ينبغي أن تكون الدلالة الحقيقية أساس المعنى، وليس الدلالة المجازية.

مفاهيم فلسفية

التعبير الحقيقي: يكون فيه مفهوم الكلمات هو المعنى الحقيقي لما تصفه، مثل استخدام كلمة *ثعبان* للدلالة على الحيوان الزاحف الذي ترتبط به هذه الكلمة. **التعبير المجازي:** يشير مفهوم الكلمات فيه إلى خاصية أو صفة، مثل استخدام كلمة *ثعبان* للدلالة على «الشر».

«جون لوك»

يرى «جون لوك» أن الكلمات لا تمثل أشياء خارجية، بل تمثل أفكارًا داخل عقل الشخص الذي يتحدث بها، وعلى الرغم من أن هذه الأفكار تمثل أشياء، فإن «لوك» يرى أن دقة التمثيل لا تؤثر في معنى الكلمة.

ومـن هذا المنطلق شـرع «لوك» في التخلص مـن أوجه القصور الطبيعية للغة التي تنشـأ بشـكل طبيعي، وأشـار إلى أن الناس ينبغي لهم ألا يستخدموا الكلمات دون امتـلاك فكـرة واضحة عن معانيها، وأن يحاولـوا تحديد معاني الكلمات التي يستخدمها الآخرون حتى تصبح هناك مفردات شائعة، وأن يكونوا منسجمين مع استخداماتهم للكلمات، فإذا كانت هناك كلمة لا يتضح معناها، فلا بد للمرء أن يجعل معناها أكثر وضوحًا.

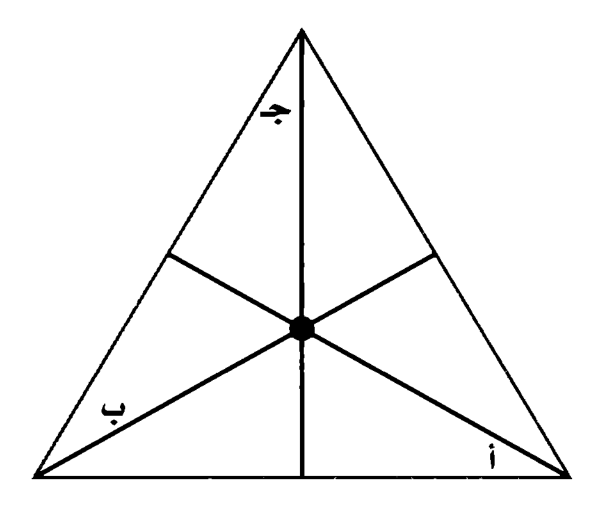
«جوتلوب فريجه»

لقـد كانـت أعمال الفيلسـوف وعالـم الرياضيـات الألماني «جوتلـوب فريجه» تركِّز بشـكل أساسـي على المنطق، ولكن عندما أصبحت دراساته المنطقية أكثر عمقًـا، أدرك أن مواصلتـه عملـه تحتاج إلى فهـم اللغة أولًا، وهـذا الأمر دفعه إلى تأليف بعض أفضل الأعمال في مجال فلسفة اللغة.

تناول «فريجه» الهوية والأسماء والتعبير أ = ب بالمناقشة، وعلى سبيل المثال «مارك توين» هو «صامويل كليمنس» (اسمه الحقيقي)، ومع ذلك إذا كان التعبير أ = ب يحمـل معلومـة، فكيـف يكـون التعبير أ = أ بديهيًّا، وهـو لا يقدم أية معلومة جديدة؟

كان «فريجه» يرى أن هذه ليست مجرد أشياء تتعلق بمعنى الجملة، بل بالكيفية التي تُقدم بها هذه الأشـياء، فالكلمات تدل على أشـياء في العالم الخارجي، على الرغم من أن الأسماء تحمل من المعنى ما هو أكبر من مجرد الدلالة على أشياء، وقسَّـم «فريجه» الجمل والتعبيرات إلى جزأين: الإحساس والدلالة (أو المعنى)، فهـو يرى أن إحسـاس الجملة هو الأفكار العامة المجردة المدركة بالحواس التي تعبـر عنهـا الجملـة و«طريقـة تقديم» الشـيء الـذي تدل عليـه الجملة، أمـا دلالة الجملة أو معناها فهي الشيء الموجود في العالم الواقعي الذي تدل عليه الجملة، فالدلالـة تقـدم قيمـة الحقيقة (سـواء أكان الشـيء حقيقيًّـا أم زائفًـا) وتحددها الحواس.

وقد عبَّر «فريجه» عن هذه النظرية من خلال هذا المثلث:



إن نقطـة تقاطـع الخط أ والخط ب هي نفسـها نقطـة تقاطع الخط ب والخط جـ، ومـن ثم تحمل هـذه الجملة معلومـة؛ لأنها عُرضت لنـا بطريقتين مختلفتين، أمـا الجملـة التي تقول إن نقطة تقاطع الخط أ والخط ب هي نفسـها نقطة تقاطع الخطين أ وب، فلا تقدم سوى طريقة عرض واحدة؛ لأنها جملة بديهية.

ويخلص «فريجه» إلى أن الاسـم ينقسـم إلى ثلاثة أجزاء (على الرغم من أن اجتماع هذه الأجزاء الثلاثة ليس ضروريًّا في كل الحالات):

1. **العلامة**: الكلمة أو الكلمات المستعملة (مثل «مارك توين»).
2. **الإحساس**: الطريقة التي تشـير إلى ما تدل عليه العلامة (مثل الانطباعات النفسية الراسخة في أنفسنا بشأن «مارك توين» من أنه كاتب فكاهي ومؤلف رواية *مغامرات توم سوير*، وما إلى ذلك).

3. **الدلالة**: الشيء الحقيقي الذي تدل عليه الكلمة (مثل «مارك توين» هو «صامويل كليمنس» وهو مؤلف رواية *مغامرات توم سوير*).

استخدام اللغة

إن القصدية موضوع آخر مهم تتناوله فلسفة اللغة، وتُعرَّف القصدية بأنها حالات ذهنية معينة موجَّهة نحو أشياء في العالم الواقعي، وهي لا تعني أن يقصد المرء فعل شيء أو عدم فعله، بل تعني قدرة أفكارنا على أن تكون عن شيء ما، وعلى سبيل المثال يمكنك أن تكوِّن اعتقادًا عن قطار الأفعوانية، ولكن القطارات الأفعوانية في حد ذاتها لا تعبِّر عن أي شيء؛ ومن ثم لا بد أن تكون الحالات الذهنية كالخوف والأمل والرغبة قصدية؛ لأن هناك شيئًا تقصده وتتوجه إليه.

وقد زعم الفيلسوف الألماني ابن القرن التاسع عشر «فرانز برينتانو» أن الظواهر الذهنية هي وحدها التي من شأنها أن تُظهر القصدية، ولاحقًا في القرن العشرين تساءل الفيلسوف «جون سيرل» عن الكيفية التي يمتلك بها العقل واللغة القدرة على فرض قوة القصدية على الأشياء، عندما تكون مثل هذه الأشياء غير قصدية في حد ذاتها. ويخلص «سيرل» في نظريته عن التصرفات اللغوية إلى أن هناك قصدية في التصرفات أيضًا؛ لأن اللغة شكل من أشكال السلوك البشري، وهي تصرف في حد ذاتها، وبما أن التلفظ بأية كلمة في الحقيقة يعد تصرفًا؛ فإن القصدية تشمل التصرفات والأفعال.

وفي مناقشة مستفيضة عن الذكاء الاصطناعي، زعم «سيرل» أن الآلات لا يمكن أن تكون لديها القدرة على التفكير، كما زعم أن الآلات تفتقر إلى القصدية، وأن العقل المنظم مثل العقل البشري هو وحده الذي يمتلك القدرة على ممارسة القصدية.

الميتافيزيقا

الفلسفة الأولى

كان «أرسطو» من أشد المؤمنين بالميتافيزيقا، وقد أطلق عليها اسم «الفلسفة الأولى»، ومن نواحٍ عديدة تعد الميتافيزيقا أساس كل الفلسفات، حيث تركز على طبيعة الوجود، وتطرح أسئلة معقدة وعميقة للغاية عن وجود الخالق، ووجودنا، وما إذا كان هناك عالم خارج إدراك العقل، وماهية الواقع.

في البداية، قسَّم «أرسطو» الميتافيزيقا إلى ثلاثة فروع، ظلت إلى الآن هي الفروع الرئيسية للميتافيزيقا، وهي:

1. **علم الوجود**: يختص بدراسة الوجود، بما في ذلك الكيانات العقلية والمادية ودراسة التغيير.
2. **العلم الشامل**: يختص بدراسة المنطق الاستدلالي العقلي، ويسمى «المبادئ الأولى».
3. **اللاهوت الطبيعي**: يختص بدراسة وجود الخالق، والدين، والروحانيات، والخَلق.

الوجود موجود

في الميتافيزيقا، يُعرَّف الوجود بأنه حالة من الكينونة المستمرة، وقاعدة «الوجود موجود» بديهية مشهورة، مصدرها الميتافيزيقا، وهي تنص ببساطة على أن هناك شيئًا موجودًا، فأصل كل فكرة لدى أي شخص هي أنه لديه دراية بشيء، وهذا دليل على أن هذا الشيء لا بد أن يكون موجودًا، وبما أن هذا الشيء

لا بـد أن يكـون موجـودًا؛ فهذا يعني بالضـرورة أن الوجود لا بـد أن يكون موجودًا، فالوجود ضروري ومطلوب ليكون هناك أي نوع من المعرفة.

عندما ينكر المرء وجود شيء ما، فإنه بذلك يقر عدم وجود ذلك الشيء. ومع ذلك، مجرد فعل الإنكار لا يكون ممكنًا دون وجود الوجود. ويجب أن يمتلك الشيء هوية حتى نصفه بأنه موجود، فكل شيء موجود هو موجود باعتباره شيء ما، ولو لم يكن الأمر كذلك لما اعتبرناه موجودًا.

ومـن أجـل أن تكون لدى المرء فكرة بشـأن إدراك شـيء، لا بد له من أن يكون واعيًا؛ ومن ثم فإن الوعي وفقًا لـ«رينيه ديكارت» لا بد أن يكون موجودًا، لأن المرء لا يمكنه إنكار وجود عقله في حين أنه يستخدمه لصياغة هذا الإنكار، ومع ذلك، إن بديهية «ديكارت» غير صحيحة، لأنه يعتقد أن المرء لديه القدرة على أن يكون واعيًا دون أن يكون هناك شيء يمكن الوعي به، وهذا أمر لا يمكن أن يحدث.

إن الوعي هو القدرة على إدراك ما هو موجود، وأن تكون واعيًا يعني أن تدرك شـيئًا، وحتـى يحـدث ذلك يتطلـب الوعي أن يكون هناك شـيء خارج نفسـه؛ ومن ثـم إن الوعـي لا يتطلـب الوجود فقـط، بل يعتمد عليـه اعتمادًا كامـلًا. إن بديهية «ديـكارت» عـن الوعـي باعتبـاره قائمًـا بمجـرد إدراكك لوجـوده لا محـل لهـا من الإعراب هنا؛ لأن كونك واعيًا يتطلب وجود شيء خارجي لتدركه.

الأشياء وخصائصها

فـي الميتافيزيقـا، يحاول الفلاسـفة فهـم طبيعة الأشـياء وخصائصهـا، فالعالم بالنسـبة إلـى الميتافيزيقـا مكوَّن مـن أشـياء أو خواص منها ما هو مـادي، ومنها ما هو معنوي، وتشـترك هذه الخواص في صفات معينة وسـمات متشابهة، ويشير الفلاسفة إلى هذه القواسم المشتركة التي بينها باسم الكليات أو الخصائص.

وعندما يحاول الفلاسفة تفسير مدى إمكانية وجود الخصائص في أكثر من مكان في وقت واحد، يصدمهم ما يُطلق عليه «مشكلات الكليات». فعلى سبيل المثال، مع إمكانية وجود كل من التفاحة الحمراء والسيارة الحمراء في وقت واحد، هل يعني هذا أن نوع الخاصية الموجود هنا هو «الحُمرة»؟ وإذا كانت الحمرة موجودة، فما هي؟ تجيب مدارس فكرية مختلفة عن هذا السؤال بطرق عديدة:

- ترى الواقعية الأفلاطونية أن الحمرة موجودة، لكنها موجودة خارج نطاقي الزمان والمكان.
- ترى مدارس الواقعية المعتدلة أن الحمرة موجودة داخل نطاق الزمان والمكان.
- يرى المذهب الاسمي أن الكليات مثل الحمرة غير موجودة على نحو مستقل، بل هي موجودة بوصفها أسماء فقط.

وتؤدي هذه الأفكار عن الوجود والخصائص إلى أحد أكثر جوانب الميتافيزيقا أهمية: الهوية.

الهوية

في الميتافيزيقا، تُعرَّف الهوية بأنها تلك التي تجعل أي كيان قابلًا للتمييز، فكل الكيانات لديها سمات وصفات محددة تمكِّن المرء من التعرف عليها، وتمييز بعضها من بعض، وكما قال «أرسطو» في قانون الهوية، إن وجود أي كيان يستلزم أن تكون له هوية محددة.

وعند مناقشة ماهية هذه الهوية التي يجب أن يتمتع بها أي كيان، يظهر مفهومان مهمان للغاية: التغيير والسببية.

ربما تبدو العديد من الهويات غير ثابتة، فقد تتهاوى المنازل، ويتهشم البيض، وتموت النباتات، وما إلى ذلك، ومع هذا فإن تلك الهويات ليست غير ثابتة، إذ إن هذه الأشياء ببساطة تتأثر بالسببية، وتتغير بناءً على هوياتها، ومن ثم لا بد من تفسير الهوية بناءً على الأجزاء التي يتكوَّن منها الكيان، ومدى تداخلها فيما بينها. وبعبارة أخرى، إن هوية أي كيان هي مجموع أجزائه، ويمكنك وصف أي منزل من خلال وصف الكيفية التي تتداخل بها أجزاؤه المختلفة من الخشب، والزجاج، والمعدن على النحو الذي يتشكل به هذا المنزل، أو يمكنك تحديد هوية أي منزل بناءً على تشكيل ذراته.

أما تغيير الهوية، فيستلزم حدوث تغيير (بسبب إجراء ما)، حيث ينص قانون السببية على أن جميع الأسباب لها تأثيرات محددة تعتمد على الهويات الأصلية للكيانات.

وفي الوقت الحالي، توجد ثلاث نظريات رئيسية تناقش مسألة التغيير:

1. **التدرجية:** تنص على أن كل الأشياء رباعية الأبعاد، وترى أن الأشياء أجزاء مؤقتة (أجزاء موجودة في الزمن)، وفي كل لحظة من الوجود تكون الأشياء موجودة بشكل جزئي فقط، فالشجرة على سبيل المثال تتكون حياتها من سلسلة من المراحل.
2. **الثباتية:** تنص على أن الأشياء تظل كما هي في كل لحظة من تاريخها، فالشجرة على سبيل المثال تسقط أوراقها، ولكنها تظل هي الشجرة نفسها.
3. **جوهرية الأجزاء:** تنص على أن أجزاء الشيء جوهرية بالنسبة له، ومن ثم إن الشيء لا يمكنه البقاء إذا تغير أي جزء من أجزائه، فعندما تسقط أوراق الشجرة، تتغير هويتها، ولا تعود الشجرة هي نفسها، وبما أن الميتافيزيقا تتناول وجودنا وما الذي يعنيه حقًّا الوجود في العالم؛ فإنها تتناول مجموعة متنوعة من القضايا الفلسفية؛ ولهذا السبب تحديدًا تُعد الميتافيزيقا أساس الفلسفة أو «الفلسفة الأولى».

جان بول سارتر (1905-1980)

رائد الوجودية

وُلد «جان بول «سـارتر» في الواحد والعشـرين من يونيو عام 1905 في باريس في فرنسا، وعندما توفي والد «سارتر» عام 1906، انتقلت به أمه للعيش مع جده لأمه «كارل شـويتزر»، الـذي كان كاتبًا فلسـفيًّا ودينيًّا يحظى باحتـرام كبير، وفي أثناء ترعرع «سـاتر» أثارت المعتقدات الدينية للجد نقطة خلاف بينهما، وعلى الرغم مـن أنـه كان مسـتاءً منــه، فإنه لم يجـد غضاضة في تلقي الدروس علـى يد جده «شويترز».

درس «سـارتر» الفلسـفة في جامعـة إيكول نورمـال سـوبيريور المرموقة عام 1924، وفي عام 1928 التقى زميلة دراسته ورفيقة دربه «سيمون دي بوفوار» (التي ألفت لاحقًا كتاب *The Second Sex* الذي يعد أحد أهم كتب الحركة النسائية على الإطـلاق). وبعـد التخـرج أدى «سـارتر» الخدمة العسـكرية في الجيش، ثم عمل معلمًا في فرنسـا، وبحلول عام 1933 انتقل «سـارتر» إلى برلين لدراسـة الفلسـفة مـع «إدموند هوسـرل»، وفي أثناء إقامته في برلين تعـرف على «مارتن هايدجر»، وصـار لأعمـال هذين الرجليـن تأثير كبير في الفلسـفة الخاصة بـ «سـارتر»، وفي عام 1938 نشر «سارتر» روايته الفلسفية *Nausea* (الغثيان).

في عام 1939 جُنِّد «سـارتر» في الجيش الفرنسـي في بداية الحرب العالمية الثانيـة، وفـي عـام 1940 وقع «سـارتر» أسـيرًا في أيـدي الألمان الذيـن احتجزوه بوصفه أسير حرب لمدة تسعة أشهر، وخلال هذه الفترة بدأ «سارتر» تأليف كتابه الأكثر شـهرة عن الوجوديـة *Being and Nothingness* (الوجود والعدم). ثم عاد «سـارتر» إلى باريس عام 1941، وبعد سنتين نُشر كتابه *Being and Nothingness*

الذي حقق له شهرة واسعة بين الناس، وجعل منه واحدًا من أهم مفكري عصر ما بعد الحرب.

عمل «سارتر» بعد ذلك رئيسًا لتحرير مجلة *ليه تمبس مودرن*، حيث مكَّنه ذلك من الكتابة باستمرار وصقل فلسفته، وجعله يركز على الجوانب السياسية والاجتماعية للعالم في عصره، فأصبح ناشطًا سياسيًّا، وظل «سارتر» ملتزمًا بنشاطه السياسي فيما تبقى من حياته. وكان «سارتر» متحمسًا بقوة للاشتراكية، فأيد الاتحاد السوفيتي خلال الحرب الباردة (على الرغم من أنه كان ينتقد الشمولية التي اتسم بها نظام الاتحاد السوفيتي)، والتقى «فيدل كاسترو» و«تشي جيفارا» دعمًا لل«ماركس»ية، وعارض حرب فيتنام، واشتُهر بانتقاده الشديد للاحتلال الفرنسي في الجزائر.

لقد كان «سارتر» كاتبًا غزير الإنتاج، ففي عام 1964 فاز بجائزة نوبل في الأدب التي رفض تسلمها (وكان أول من يرفضها) زاعمًا أنه لا يجدر بالكاتب أن يتحول إلى مؤسسة، وأن ثقافات الشرق والغرب لا بد أن تكون قادرة على التبادل فيما بينهما دون مساعدة أية مؤسسة. وخلال مسيرته الحافلة في مجال الكتابة، ألَّف العديد من الكتب والأفلام والمسرحيات الفلسفية.

موضوعات جان بول سارتر الفلسفية

على الرغم من أن نشاطه في المجال السياسي قد سيطر على حياته خلال فتراتها التالية، فإن أعماله الأولى التي ناقشت موضوع الوجودية تعد من أكثر الأعمال الفلسفية عمقًا على الإطلاق.

معرفة الذات

كان «سارتر» يرى أن كل فرد «وجوده لذاته»، أي لديه وعي بذاته، فالأشخاص عند «سارتر» لا يمتلكون طبيعة جوهرية، بل يرى أنهم يمتلكون وعيًا بالذات، ووعيًا

مجـردًا وهمـا يتغيران بشـكل دائم، فإذا اعتقد الشـخص أن مكانتـه الاجتماعية تحـدد إحساسـه بذاتـه، أو أن آراءه لا يمكـن أن تتغير، فهو بهذا يخدع نفسـه، وأن يقول الرجل لنفسه: «هذا ما أنا عليه» يُعد خداعًا للذات أيضًا.

كما يرى «سارتر» أن تحقيق الذات – وهو عملية تحقيق شيء مما أصبح عليه المـرء بالفعـل – أمـر ممكن دائمًا، ولكنـه يتطلب منه أن يدرك ما أطلق «سـارتر» عليـه اسـم «الواقـع المفروض»؛ أي الوقائـع (القائمة على الحقائـق) التي تحدث خـارج سـيطرة الفـرد ولكنها تمثله، ولا بد للمرء من أن يفهـم كذلك أن لديه وعيًا موجودًا بشكل مستقل عن هذه الوقائع.

لقد كان «سارتر» يرى أن النظرة الصحيحة الوحيدة للأمر تكمن في فهم أن الوعـي بالـذات لن يتطابق مطلقًـا مع الوعي الفعلي، على الرغـم من أن المرء هو المسئول عن وعيه.

الوجود في الذات والوجود للذات

لقد ذهب «سارتر» إلى أن هناك نوعين من الوجود:

- **الوجـود فـي الـذات:** يعبِّـر عن الأشـياء التـي يكون جوهرهـا مكتمـلًا وقابلًا للتحديـد، علـى الرغم من أنها غير واعية بجوهرهـا المتكامل أو بذاتها، مثل الصخور، والطيور، والأشجار.
- **الوجـود للـذات:** يعبِّر عن الأشـياء التـي تحددها الحقيقة، والتـي يكون لديها وعـي وهـي واعيـة بوجودهـا (البشـر)، وتـدرك تمامًـا أنهـا لا تمتلـك جوهرًا مكتملًا مرتبطًا بالنوع الأول.

دور الآخر

يقول «سارتر» إن الشخص (أو الوجود لذاته) لا يكون واعيًا بوجوده إلا عندما يرى شـخصًا آخر يلاحظ وجوده؛ ومن ثم فإن البشـر لا يصبحون واعين بهويتهم

تمامًا إلا عندما يلاحظ وجودهم الآخرون، الذين يمتلكون وعيًا أيضًا؛ ومن ثم لا يفهم المرء نفسه إلا من خلال الآخرين.

لقد ذهب «سارتر» إلى زعم أن مواجهة «الآخر» يمكن أن تكون أمرًا مخادعًا في البداية؛ لأن المرء قد يفكر في أن الوجود الواعي الآخر يحدد وجوده من خلال المظهر والنوع والجوهر (حتى لو كان ذلك متخيَّلًا)، ونتيجة ذلك قد يحاول المرء أن ينظر إلى الآخرين على أنهم أشياء بسيطة قابلة للتحديد، وتفتقر إلى أي وعي ذاتي. ويرى «سارتر» أننا من خلال فكرة الآخر نرى أشياء، مثل العنصرية، والتمييز على أساس الجنس، والاستعمار.

المسئولية

يرى «سارتر» أن كل الأشخاص لديهم حرية كاملة، وأنهم مسئولون عن تصرفاتهم، ووعيهم، وكل جوانب ذواتهم، حتى إذا أراد المرء ألا يتحمل المسئولية عن نفسه، فهذا كما يرى «سارتر» قرار واعٍ، وهو مسئول عن نتائج عدم تحمله تلك المسئولية.

وبناءً على هذه الفكرة، يرى «سارتر» أن الأخلاق والمثُل أمر شخصي يتعلق بضمير الفرد؛ ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أي نوع من الأخلاق أو المثُل العامة الشاملة.

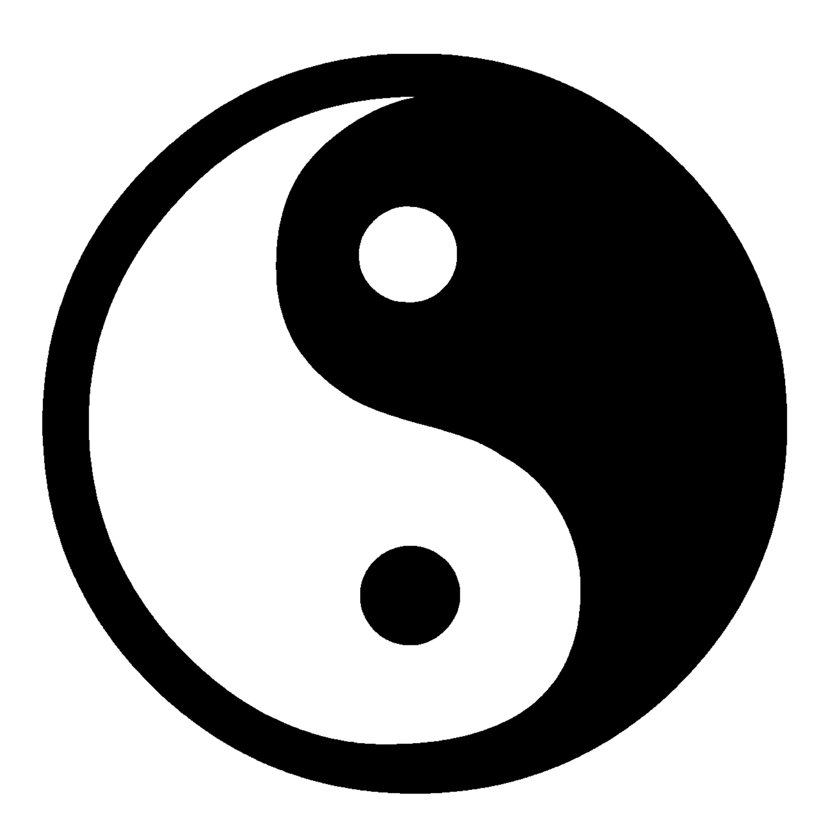
الحرية

عندما بدأ «سارتر» التركيز بشكل أكبر على القضايا المتنازع عليها سياسيًّا، أخذ يدرس كيف يتناسب الوعي الفردي والحرية مع البنى الاجتماعية التي من قبيل العنصرية، والتمييز على أساس الجنس، والاستعمار، والاستغلال الرأسمالي. وقال إن هذه البنى لا تعترف بالوعي الفردي ولا بالحرية، بل تنظر إلى الناس على أنهم أشياء.

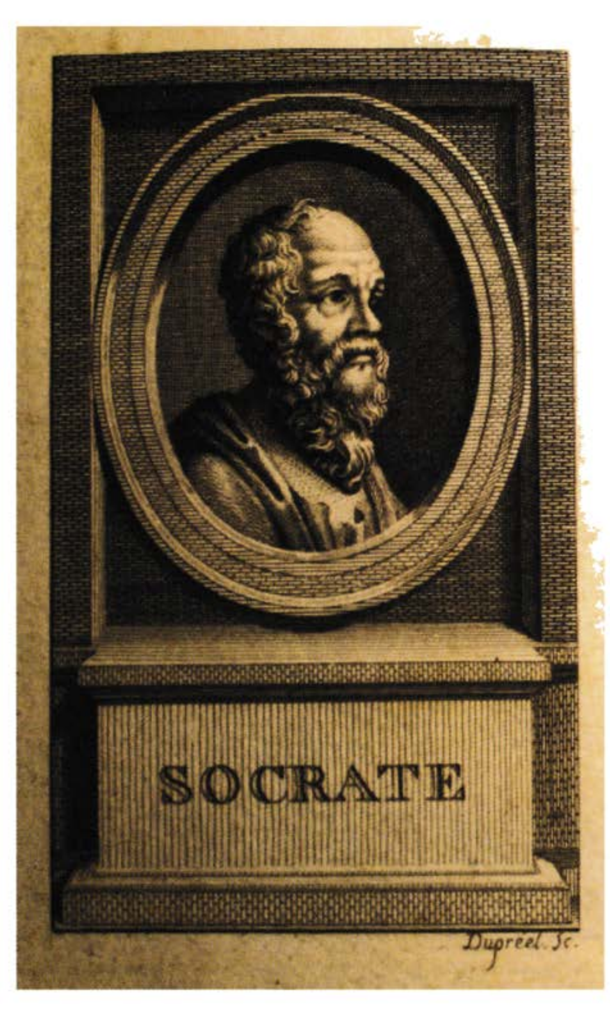
وكان «سـارتر» يـرى أن الأشـخاص يمتلكون الحرية دائمًـا، وبغض النظر عما تعرض له الفرد من معاملته على أنه شيء، فإن حقيقة وجود الحرية والوعي تعني أن الأفـراد لا تـزال لديهـم القدرة على تحقيـق أمر ما. ويرى «سـارتر» أن الحرية المتأصلـة فـي الوعـي نعمة ونقمـة في الوقت نفسـه، فعلـى الرغم مـن أن الحرية مـن شـأنها تمكيـن المرء من إحـداث التغييرات فـي حياته وتشـكيلها، فإن هناك مسئولية تصاحب هذه الحرية أيضًا.



كان أفلاطون من الشخصيات المؤسسة للفلسفة الغربية. عبر عن تأملاته الفلسفية في شكل محاورات؛ أي مناقشات تناولت موضوعات عدة ومتنوعة مثل الفن، والأخلاق، والميتافيزيقيا، والمسرح. يشتهر أفلاطون أكثر ما يشتهر بقصة الكهف الرمزية، ولو أن أعماله تتجاوز هذه التجربة الذهنية بكثير.



الين واليانج من الرموز المركزية في فلسفة الطاوية. يُعنى الطاو، والذي يعني «الطريق»، بشكل أساسي بفهم النظام الكامن في الطبيعة والخضوع له، والتناغم مع إيقاعات الكون.



قد يكون سقراط أول فيلسوف غربي يركز على قيمة الوجود الإنساني، ولا يكتفي ببحث العالم ودراسته من الخارج. وقد لعب سقراط دورًا في تعليم العديد من ألمع العقول بعصره، كما أن الطريقة السقراطية التي ابتكرها أصبحت من الركائز الأساسية للفكر والمعرفة البشريتين على مدار تاريخهما.



كان ديفيد هيوم من أبرز أنصار المذهب التجريبي؛ أي الفكرة التي تقول إن المعرفة الصحيحة مصدرها التجربة. مهدت هذه الفكرة الطريق أمام العديد من التطورات العلمية والفلسفية في القرن الثامن عشر لاحقًا.



من الناحية الفلسفية، تُعنى البوذية ببحث أوجه قصور الوجود الإنساني، الأوجه التي تؤدي، حسب تلك الفلسفة، إلى إعادة ولادة مستمرة للبشر بشكل مستمر في هذا "العالم المزيف" الذي نسكنه جميعًا. وللهروب من دورة الموت وإعادة الولادة هذه، يتعين على البشر كبح جماح الرغبات والتغلب على الأهواء، والنظر إلى العالم على حقيقته؛ على أنه قيد يحول بيننا وبين الوصول إلى حالة الاستنارة.



"أنا أفكر؛ إذن أنا موجود". كان هذا المبدأ حجر الزاوية في فلسفة ديكارت، وبتسليمه بحقيقة وجوده، مضى ديكارت إلى خارج ذاته ليحاول البرهنة على وجود الله، أي "الكمال الفلسفي".



جوتفريد فيلهيلم لايبنتز كان أحد أهم فلاسفة القرن السابع عشر وأكثرهم تأثيرًا، وواحد من أبرز الذين لعبوا دورًا في تطوير مذهب العقلانية. برع لايبنتز في الكثير من المجالات، ويُنسب إليه اختراع التفاضل بشكل مستقل عن السير إسحاق نيوتن، بجانب اكتشافه للنظام الثنائي.



ألف الفيلسوف توما الأكويني عدد هائل من النصوص الفلسفية، والتي تناولت الكثير من الموضوعات المختلفة؛ من فلسفة الطبيعة، وأعمال أرسطو، وصولًا إلى اللاهوت والكتاب المقدس. أشهر أعماله وأضخمها، *الخلاصة اللاهوتية* هو الذي يحتوي على أشهر نصوصه الفلسفية، أي الطرق الخمسة. وهذا هو النص الذي حاول فيه الأكويني إثبات وجود الله.

حرية الإرادة

هل نتصرف بحرية؟

عند مناقشة حرية الإرادة، ينظر الفلاسفة إلى أمرين:

1. ما يعنيه الاختيار بحرية.
2. الآثار الأخلاقية الناتجة عن تلك القرارات.

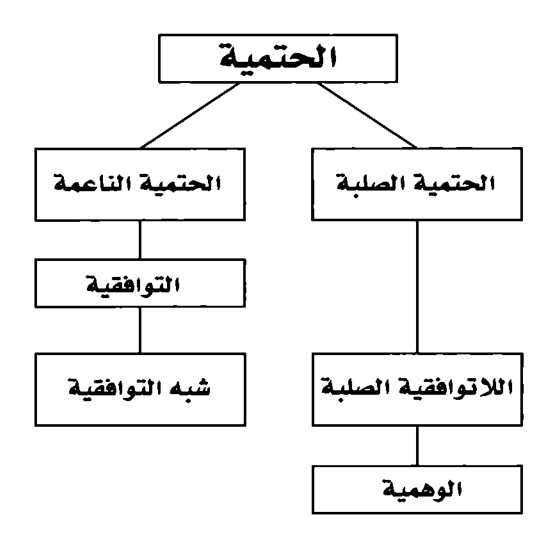
ومع ذلك عند النظر في هذين المفهومين، يتجلى المزيد من الأسئلة، ويتبع الفلاسفة العديد من المناهج المختلفة في محاولتهم الإجابة عن هذه الأسئلة.

التوافقية واللاتوافقية

يرى المؤيدون للتوافقية (التي تعرف كذلك بالحتمية الناعمة) أن البشر يتمتعون بحرية الإرادة، إلا أنهم ينظرون إليها على أنها متوافقة مع الحتمية (التي هي أمر سببي، فكما تنص الفلسفة على أنه لا يوجد شيء يحدث مصادفة، وأن كل شيء يحدث هو نتيجة ما حدث قبله، وأن كل شيء متعلق بك وكل شيء تفعله هو أمر حتمي لا مفر منه).

وترى التوافقية أن البشر بإمكانهم أن يكونوا أحرارًا (وأن تكون لديهم حرية الإرادة) عندما يتحررون من قيود معينة، وترى كل من الحتمية والتوافقية أن شخصيات البشر وصفاتهم تتحدد بطرق تخرج عن إرادتهم (مثل الوراثة وظروف التنشئة، وما إلى ذلك)، ومع ذلك لا يعني وجود هذه القيود في التوافقية أن المرء لا يمكنه أن يمتلك حرية الإرادة؛ لأن التوافقية لا تتناول تلك الأمور

المحتومة، فما تعنيه التوافقية بحرية الإرادة هو أن المرء حر في اختيار الطريقة التي يتصرف بها إلى أي مدى يمكن أن تصل إليه طبيعته.



ولكن إذا كانت الحتمية لا تعد قيدًا في التوافقية، فما القيد إذن؟ ترى التوافقية أن القيد هو أي نوع من الإكراه الخارجي؛ ومن ثم فإن حرية الإرادة تعني حرية التصرف، وما دام الفرد قادرًا على اتخاذ قراراته (حتى إذا كانت هذه القرارات حتمية بالفعل) بمعزل عن أي إكراه خارجي (مثل السجن)، فإن هذا الشخص يمتلك حرية الإرادة.

وفي المقابل، هناك مَن لا يؤمن بالتوافقية، ويرى أن اللاتوافقية هي النظرية الصحيحة، حيث تزعم أن الحتمية ببساطة لا تتوافق مع فكرة حرية الإرادة، وعلى سبيل المثال، كيف يمكن للمرء أن يكون ذا إرادة حرة إذا كان كل قرار أمر محتوم منذ ولادته؟

وهـذا لا يعنـي بالضرورة فـي اللاتوافقية أن حريـة الإرادة غير موجودة، ففي الحقيقة تنقسم اللاتوافقية إلى هذه الأنواع الثلاثة التالية:

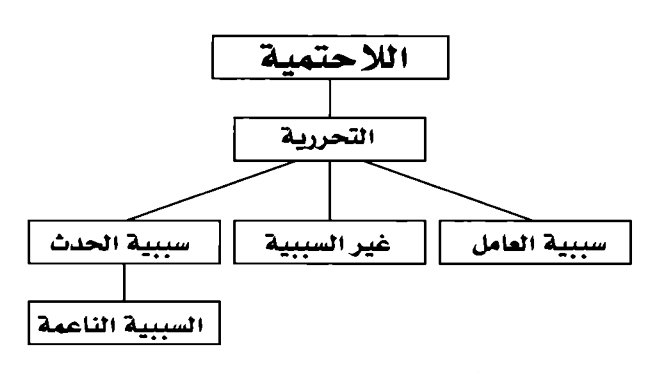
1. **الحتمية الصلبة** (التي تنكر وجود حرية الإرادة).
2. **التحرريـة الميتافيزيقية** (التـي تنص علـى أن الإرادة الحرة غير موجودة وتنكر وجود التوافقية).
3. **اللاتوافقية التشاؤمية** (التي تنص على أن كلاًّ من حرية الإرادة والتوافقية أمران غير حقيقيين).

ولعـل الشـكل السـابق يوضـح الفـروع المتعـددة التـي تتفـرع مـن التوافقيـة واللاتوافقية:

- **شبه التوافقية** الفكرة منها هي أن الحتمية تتوافق مع المسئولية الأخلاقية.
- **اللاتوافقيــة الصلبــة** هي اعتقـاد أن المسـئولية الأخلاقية وحريـة الإرادة لا تتوافقان مع الحتمية.
- **الوهمية** هي اعتقاد أن الإرادة الحرة مجرد وهم.

يقر أولئك المؤيدون لنظرية اللاتوافقية الذين ينكرون الحتمية بأن الأحداث العشوائية لا بد من وقوعها في العالم (سواء أكانت عقلية أم بيولوجية أم مادية أم غير ذلك)؛ ومن ثم فإن العشوائية والمصادفات موجودة بالفعل، وهذا يؤدي إلى سلاسـل من الأحداث المسـتقبلية غير المتوقعة (على عكـس الحدث المسـتقبلي المحدد سلفًا في الحتمية).

تتفـرع التحرريـة الميتافيزيقية، وهي شـكل آخر من أشـكال اللاتوافقية، إلى أربعة فروع مختلفة من السببية:



يوضح هذا الشكل ما يلي:

- **التحررية سـببية الحـدث** وفكرتها هي أن بعض الأحـداث لا يمكن التنبؤ بها من الأحداث السابقة وغير المبررة.
- **السـببية الناعمـة** هي اعتقاد أن معظـم الأحداث حتمية علـى الرغم من أن بعض الأحداث لا يمكن التنبؤ بها.
- **التحررية سببية العامل** هي اعتقاد أن السلاسل السببية الجديدة تبدأ بتلك الأحداث التي لا تحددها الأحداث الماضية أو قوانين الطبيعة.
- **التحررية غير السببية** هي فكرة أن اتخاذ القرارات لا تحتاج إلى سبب على الإطلاق، فهؤلاء الذي يتبنون التوافقية يرون أن البشر فاعلون أحرار (ولديهم إرادة حرة) عندما يتحررون من قيود معينة، وأن شخصياتهم وصفاتهم أمر حتمـي يخرج عن إرادتهم (مثل الوراثة وظروف التنشـئة)، بينما ينكر مؤيدو اللاتوافقيـة لعـب الحتميـة أي دور فـي حريـة الإرادة، ويقـرون بـأن الأحداث العشـوائية والمصادفـات لا بـد من وقوعها في العالم (سـواء أكانت عقلية أم بيولوجية أم مادية أم غيرها).

المسئولية

عند مناقشة حرية الإرادة، لا بد من مناقشة فكرة المسئولية، ولا سيما الفرق بين المسئولية والمسئولية الأخلاقية، فالمسئولية هي أن يتولى المرء إنجاز مهمة أو يتحمل عبئًا ويقبل التبعات المرتبطة به، وعلى سبيل المثال إذا توليت مسئولية تنظيم مؤتمر في عملك، فأنت بذلك لا تتولى مهمة التنظيم فقط، بل تتولى مسئولية نتائجه كذلك، سواء أكان مؤتمرًا ناجحًا أم فاشلًا، فهذه هي المسئولية، أما المسئولية الأخلاقية فهي المسئولية القائمة على القواعد الأخلاقية التي يتبناها المرء. ولنفترض أنه في يوم المؤتمر هبت عاصفة ثلجية شديدة، ولم يتمكن أي من المشاركين الحضور، فإذا كنتَ مسئولًا عن نجاح المؤتمر أو فشله، فهل تكون المسئول أخلاقيًّا عن فشل عقد هذا المؤتمر؟

يبدو أن البشر يشعرون *فعلًا* بالمسئولية عن تصرفاتهم، لكن ما سبب ذلك؟ إذا كانت تصرفات المرء تحددها الأحداث التي يمر بها، فإن هذا يعني أن تصرفاته تكون نتيجة هذه الأحداث، وأنها مخطط لها منذ ولادته؛ لذا يسأل التحرريون عن سبب شعور الناس بالمسئولية عن تصرفاتهم. وبالمثل، إذا كانت تصرفات المرء عشوائية تمامًا وتحددها المصادفة، فإن الحتميين يسألون عن سبب شعور الناس بالمسئولية تجاه أفعالهم، ومن خلال هذين السؤالين معًا تشكلت الحجة الأساسية المفندة لنظرية حرية الإرادة.

يشعر البشر *فعلًا* بالمسئولية تجاه تصرفاتهم؛ ومن ثم إذا كان الشخص مسئولًا عن تصرفاته، فلا بد أن ذلك يعني أن المسئولية يتسبب فيها شيء داخل كل واحد منا، لذا فإن *الشرط الأساسي للمسئولية* هو *حرية الإرادة* وليس العكس، علاوة على أن *الشرط الأساسي للمسئولية الأخلاقية* هو *المسئولية* وليس العكس، فالمرء لا يحتاج إلى المسئولية الأخلاقية حتى يتحلى بالمسئولية، بل يحتاج بلا شك إلى المسئولية حتى يتحلى بالمسئولية الأخلاقية.

شروط حرية الإرادة

لا بد أن تكون شروط حرية الإرادة متوافقة بشكل مثالي مع كل من التحررية (السماح بعدم القدرة على التنبؤ اللازم لحدوث الحرية) والحتمية (السماح بالسببية اللازمة لحدوث المسئولية الأخلاقية)، وهنا نرى كيف أن *الحرية* تتصادم مع *الإرادة*.

شرط العشوائية

ينص شرط العشوائية أو الحرية على أن اللاحتمية حقيقية، وأن المصادفة موجودة، حيث تعد التصرفات غير قابلة للتنبؤ، ولا تتسبب فيها الأحداث الخارجية، وإنما نحن من نتسبب فيها. ومن أجل أن تكون هناك حرية إرادة، لا بد من وجود احتمالات بديلة، وبعد صدور أي تصرف لا بد من وجود فكرة أنه كان من الممكن أن يصدر بطريقة مختلفة، ومن ثم وفقًا لشرط العشوائية، فإن الناس ينشئون سلاسل سببية جديدة وتُنتج معرفة جديدة.

شرط الحتمية

ينص شرط الحتمية أو الإرادة على أن الحتمية المناسبة (التي من شأنها السماح بالتنبؤ الإحصائي) لا بد أن تكون حقيقية، وأن تصرفاتنا لا يمكن أن يكون سببها المباشر المصادفة، علاوة على أنه لا بد من أن تكون إرادة الشخص أمرًا حتميًّا بشكل كافٍ، ولا بد من أن تحدد إرادة المرء تصرفاته.

شرط المسئولية الأخلاقية

يعد هذا الشرط نتيجة المزج بين الشرطين السابقين، فهو ينص على أن البشر مسئولون أخلاقيًّا عن تصرفاتهم؛ بسبب وجود الاحتمالات البديلة، فبإمكان المرء أن ينجز الأمر بطرق مختلفة، ونحن مصدر تصرفاتنا؛ ومن ثم فإن إرادة المرء هي ما يحدد تصرفاته. إن قضية حرية الإرادة تمس كل واحد منا، فهل نكون أحرارًا حقًّا عندما نتخذ القرارات؟ وما الآثار المترتبة على قراراتنا؟

فلسفة الفكاهة

الجانب الجاد للهزل

عندما نظر الفلاسفة إلى الفكاهة، حاولوا تفسير وظيفتها، والكيفية التي تعوق أو تعزز بها العلاقات البشرية، والأمور التي من شأنها أن تجعل الشيء فكاهيًّا. وقد جرت عادة العديد من الفلاسفة على النظر إلى الفكاهة نظرة دونية، لدرجة أن «أفلاطون» اعتبر السخرية عاطفة من شأنها تعطيل ضبط النفس العقلاني عند المرء، ناعتًا إياها بالأمر الضار، ووصف الاستمتاع بالكوميديا بأنه نوع من الاستخفاف. والحال المثالية عند «أفلاطون» أن تكون الفكاهة تحت رقابة صارمة؛ فينبغي لطبقة الحراس أن يمتنعوا عن الضحك تمامًا، ولا يُسمح لـ «مؤلف الكوميديا» بإضحاك المواطنين.

أثرت اعتراضات «أفلاطون» على الفكاهة والضحك والسخرية في المفكرين الدينيين، ولاحقًا في الفلاسفة الأوروبيين، ففي بعض الكتب الدينية غالبًا ما يُعد الضحك والسخرية سببًا للعداوة، وفي دور العبادة أصبح الضحك مستهجنًا. وعلى الرغم من الحركة الإصلاحية التي طورت الفكر في العصور الوسطى، فإن النظرة إلى الفكاهة ظلت كما هي، فكان أتباع المذهب الطهراني يزدرون الفكاهة والضحك، وعندما سيطروا على الحكم في إنجلترا في القرن السابع عشر، حظروا المسرحيات الكوميدية حظرًا تامًّا.

نظريات الفكاهة

لقد ظهرت هذه الأفكار التي تتناول الكوميديا والضحك والسخرية في أعمال الفلسفة الغربية، ففي كتاب *Leviathan* يصف «توماس هوبز» البشر بالتنافسية

والفردانية، ويقول إننا من خلال الضحك نعبِّر عن تفوقنا بتغيير قسمات وجوهنا، وكذلك في كتاب *Passions of the Soul* يرى «ديكارت» أن الضحك تعبير عن التهكم والسخرية، وإليك بعض المدارس الفكرية التي تناولت الفكاهة بالمناقشة:

نظرية التفوق

تسببت أعمال «هوبز» و«ديكارت» في ظهور نظرية التفوق التي ترى أن الضحك تعبير عن مشاعر التفوق، وقد تكون هذه المشاعر للتفوق على الآخرين، أو لاجتياز حالة سابقة للمرء.

وقد ظلت هذه النظرية الفلسفية مهيمنة حتى القرن التاسع عشر، عندما تناول الفيلسوف «فرانسيس هاتشسون» أفكار «توماس هوبز» بالنقد، حيث زعم «هاتشسون» أن الشعور بالتفوق ليس بالتفسير الكافي أو الضروري للضحك، وأن هناك حالات يضحك فيها المرء، ويكون الشعور بالعظمة أو المقارنة الذاتية غير موجود ببساطة، كأن يضحك المرء على تعبير مجازي يبدو طريفًا.

وفي حالات فكاهة أخرى، نرى النقاط التي أوضحها «هاتشسون»، فعندما نشاهد «تشارلي تشابلن»، نضحك على الحركات البهلوانية البارعة للغاية التي يؤديها، والضحك على هذه الحركات لا يتطلب أن يقارن المشاهد نفسه بـ «تشابلن»، بل حتى إذا قارن المشاهد نفسه، فإنه لا يضحك؛ لأنه يعتقد نفسه متفوقًا.

كما أن الناس يمتلكون القدرة على الضحك على أنفسهم دون الضحك من ذواتهم السابقة، وهذا الأمر لا تفسره نظرية التفوق، فإذا أخذ المرء يبحث عن نظارته وقتًا طويلًا ليكتشف أخيرًا أنه يرتديها بالفعل، فإن ذلك يكون سببًا للضحك، ومع ذلك هذا النوع من الضحك لا يتناسب مع النموذج الذي طرحته نظرية التفوق.

نظرية الترويح

في القرن الثامن عشر ظهرت نظرية أضعفت نظرية التفوق، وتسمى نظرية الترويح، وتزعم هذه النظرية أن الضحك يُحدث في الجهاز العصبي التأثير نفسه الذي يحدثه صمام تخفيف الضغط في المِرجل.

كان الظهور الأول لنظرية الترويح عام 1709 في كتاب اللورد «شافتسبوري» *An Essay on the Freedom and Wit of Humor*، ومن الجدير بالذكر أن هذه كانت المرة الأولى التي تُناقش فيها الفكاهة بوصفها إحساسًا بالمرح.

وفي ذلك الوقت، توصَّل العلماء إلى أن المخ به أعصاب متصلة بعضلات أجهزة الإحساس، ومع ذلك كان العلماء يعتقدون أن الأعصاب تحمل السوائل والغازات، مثل الدم والهواء، التي أطلقوا عليها اسم «الأرواح الحيوانية». وفي كتاب *An Essay on the Freedom and Wit of Humor*، يزعم «شافتسبوري» أن هذه الأرواح الحيوانية تضغط على الأعصاب، وأن الضحك هو المسئول عن إطلاق الأرواح الحيوانية.

وعندما تقدم العلم، وأصبحت بيولوجيا الجهاز العصبي أكثر وضوحًا، تكيفت نظرية الترويح مع الأمر، فزعم الفيلسوف «هربرت سبنسر» أن العواطف تتخذ شكلًا ماديًّا داخل الجسم، وهو ما يعرف بالطاقة العصبية، كما زعم «سبنسر» أن الطاقة العصبية تؤدي إلى الحركة العضلية، فالطاقة العصبية للغاضب على سبيل المثال تؤدي إلى حركات صغيرة (ضم قبضة اليد)، وعندما يزداد الغضب، تزداد الحركات العضلية كذلك (مثل توجيه لكمة)، ومن ثم فإن الطاقة العصبية تتراكم، ثم تنطلق.

كما يرى «سبنسر» أن الضحك يطلق الطاقة العصبية أيضًا، ومع ذلك يحدد «سبنسر» فرقًا كبيرًا واحدًا بين إطلاق الضحك للطاقة العصبية وسائر المشاعر الأخرى، وهو: أن الحركات العضلية التي يتسبب فيها الضحك ليست مراحل أولى لتصرفات أكبر، فالضحك - على خلاف سائر المشاعر - لا يدور حول وجود

دافع لفعل شيء، والحركات الجسدية المرتبطة بالضحك هي مجرد إطلاق طاقة عصبية مكبوتة.

ويواصل «سبنسر» الزعم بأن الطاقة العصبية التي يطلقها الضحك هي طاقة المشاعر التي صارت لا محل لها، فعلى سبيل المثال إذا كنت تقرأ قصة تبدأ بإثارة الغضب، ثم تنتهي بمزحة، فإن الغضب المثار في البداية يحتاج إلى أن يُعاد تقييمه، وهكذا تُطلق الطاقة العصبية، التي لم تعد قابلة للاستعمال، في شكل ضحك.

ولعل الصيغة الأشهر لنظرية الترويح هي صيغة «سيجموند فرويد»، فهو ينظر إلى ثلاثة أنواع مختلفة للمواقف التي يكون فيها الضحك عبارة عن إطلاق الطاقة العصبية الناتجة عن نشاط نفسي، وهي: «المزاح» و«الهزلية» و«الفكاهة»، فهو يرى أن الطاقة غير الضرورية في المزاح (إلقاء النكات والدعابة المرحة) تقمع المشاعر، وفي الهزلية (مثل الضحك على حركات المهرج) تكون الطاقة غير الضرورية هي الطاقة المخصصة للتفكير (حيث يتطلب الأمر قدرًا كبيرًا من الطاقة لفهم حركات المهرج الهوجاء، بينما يتطلب الأمر منا قدرًا ضئيلًا من الطاقة لأداء حركاتنا بسلاسة؛ ومن ثم يتبقى لنا فائض من الطاقة)، وفي الفكاهة يكون إطلاق الطاقة أشبه بالإطلاق الذي وصفه «هربرت سبنسر» (حيث يصبح الشعور جاهزًا، لكن لا يُستخدم ويحتاج إطلاقه إلى الضحك).

نظرية التعارض

كانت نظرية التعارض هي التحدي الثاني الذي وقف أمام نظرية التفوق، وذلك في القرن الثامن عشر أيضًا، وترى هذه النظرية أن السبب في الضحك هو تصور شيء يتعارض مع توقعاتنا وأنماطنا الذهنية، وهذه هي النظرية السائدة في تفسير الفكاهة؛ إذ دعمها وأيدها فلاسفة وعلماء نفس مؤثرون، مثل «سورين كيركجارد» و«إيمانويل كانت» و«آرثر شوبنهاور» (كما ألمح إليه «أرسطو»).

لقد زعم «جيمس بيتي» - وهو أول فيلسوف يستخدم مصطلح *التعارض* في فلسفة الفكاهة - أن الضحك سببه ملاحظة العقل حدثين متعارضين أو أكثر في تجمع واحد معقد، أما «كانت» الذي لم يستخدم قط مصطلح *التعارض*، فقد فسَّر الكيفية التي تلعب بها النكات بتوقعات المرء، فهو يرى أن النكات (مثل قول جملة جادة مختومة بمزحة مضحكة) تثير أفكار المرء وتحركها ثم تشتتها، ويلاحظ «كانت» أن زخم الأفكار يؤدي بعد ذلك إلى حدوث زخم بدني في الأعضاء الداخلية للمرء؛ الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تحفيز بدني ممتع.

بعد «كانت»، زعم «آرثر شوبنهاور» في نسخته من نظرية التعارض أن منشأ الفكاهة هو المعرفة العقلانية المجردة التي نكتسبها عن أحد الأشياء، وإدراكنا الحسي عنه، حيث يرى «شوبنهاور» أن الفكاهة نتيجة إدراك مفاجئ للتعارض القائم بين مفهوم الشيء وإدراكه اللذين ينبغي لهما أن يكونا متماثلين.

ومع تطور نظرية التعارض خلال القرن العشرين، جرى التوصُّل إلى خلل في النسخ الأقدم، وهو افتراض أن إدراك التعارض أمر كافٍ لحدوث الفكاهة أو الضحك، وهذا أمر لا يمكن حدوثه؛ لأن المرء إذا افتقد عنصر التسلية، فقد يشعر نظريًّا بالغضب أو الاشمئزاز أو الخوف على سبيل المثال، ومن ثم فإن التسلية الفكاهية ليست مجرد استجابة للتعارض، بل ينطوي الأمر على شيء من المتعة.

هل يتعلق الأمر بالطاقة العصبية؟

على الرغم من وجود علاقة بين الضحك والعضلات، فإن أغلب فلاسفة اليوم لا يفسرون الفكاهة على أنها إطلاق للطاقة العصبية المكبوتة.



ينص أحد أشكال نظرية التعارض، التي وضعها «مايكل كلارك»، على أن المرء في البداية يدرك شيئًا متعارضًا، ثم يستمتع بهذا الإدراك، وبعدها يستمتع بالتعارض، بحيث يصبح التعارض ممتعًا له في حد ذاته (أو على الأقل بعضه). لقد كانت هذه النظرية أكثر لطفًا في تفسير الفكاهة من أختيها نظريتي التفوق والترويح؛ لأنها تفسر جميع أنواع الفكاهة.

حركة التنوير

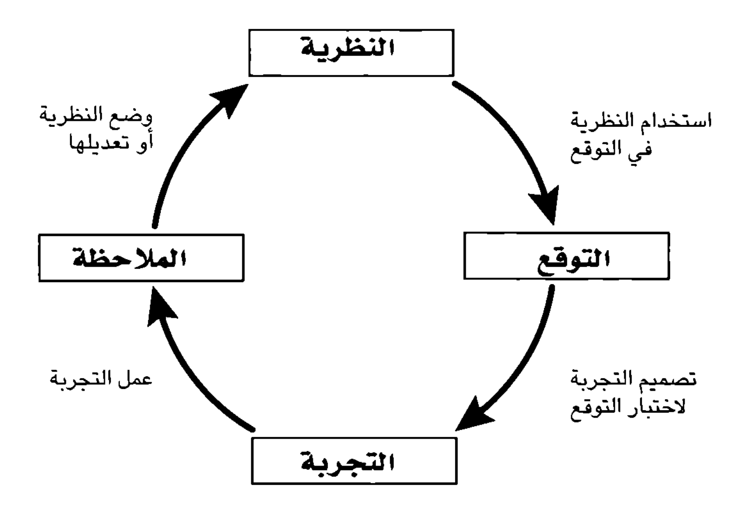
تحدي الأعراف

يُقصد بحركة التنوير ذلك التحوُّل الفكري الجذري الذي حدث في أوروبا (وبصفة خاصة في فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا) في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وقد ثارت هذه الحركة ثورة كاملة على الأساليب التي كان ينظر بها الناس إلى الفلسفة، والعلوم، والسياسة، والمجتمع برمته. وقد تمكنت من تغيير شكل الفلسفة الغربية إلى الأبد، حيث بدأ الفلاسفة رفض القديم وتحدي الأفكار الموضوعة سابقًا على أيدي فلاسفة الإغريق؛ الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه لشكل جديد من البحث الفلسفي يعتمد على المعرفة والعقل الإنسانيين.

أصول حركة التنوير:
الثورة العلمية

يمكن إرجاع بداية حركة التنوير إلى القرن السادس عشر، حين بدأت الثروة العلمية في أوروبا، فمنذ عام 500 حتى عام 1350 لم يتغير شيء يُذكر فيما يخص العلوم، وكانت أنظمة المعتقدات والتعاليم تستند إلى أعمال فلاسفة الإغريق، فأدمجت هذه الفلسفات في تعاليم المؤسسة الدينية ومعتقدها في أوروبا، ومع حلول عصر النهضة ظهر فجأة اهتمام متجدد بالعالم الطبيعي، وعندما اكتشف الناس في أوروبا أن النتائج التي توصلوا إليها تعارض الأفكار التي أرستها المؤسسة الدينية (التي كان شائعًا ومقبولًا بصفة عامة أن أفكارها صحيحة حتى هذه المرحلة)، بدأ كثير من الناس في استكشاف العالم من حولهم، وازدهرت الاستكشافات العلمية المتعلقة بالعالم الطبيعي.

لقد بلغ هذا الاستكشاف العلمي ذروته في القرنين السادس عشر والسابع عشر فيما يُعرف بالثورة العلمية، ولم يؤدِّ التقدم في العلوم والرياضيات على أيدي «نيكولاس كوبرنيكوس» و«يوهانس كيبلر» والسير «إسحاق نيوتين» و«جاليليو جاليلي» إلى التشكيك في أعمال «أرسطو» وأفكار المؤسسة الدينية فقط، بل جعل الناس ينظرون إلى الطبيعة والإنسانية بطرق مختلفة تمامًا، وقد مكَّن إدخال المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجريب العلماء من تفسير النظريات المختلفة باستخدام العقل والمنطق، واستأصل الأفكار القديمة من العلوم.



دراسة الحقيقة

عمد الفلاسفة خلال حركة التنوير إلى اكتشاف الحقائق الخاصة بالطبيعة والمعرفة والإنسانية، وقد سلكوا في ذلك مسارات عديدة مختلفة:

الشكوكية

خلال حركة التنوير، كان للشكوكية دور أساسي في إحداث العديد من التطورات الفلسفية؛ وذلك لأن طبيعة الحركة نفسها هي التشكيك في الحقائق الراسخة، وكانت الشكوكية هي الأداة التي استخدمها الفلاسفة في تطوير العلوم الجديدة، فعندما حاول «ديكارت» وضع نظام جديد للمعرفة في كتابه *Meditations on First Philosophy* (تأملات في الفلسفة الأولى)، وضع قاعدة راسخة باستخدام الشكوكية في تحديد المبادئ التي يُمكن وصفها بأنها صحيحة بيقين تام، فبما أن جذور حركة التنوير هي انتقاد أفكار المؤسسة الدينية والتشكيك فيها، كان من المنطقي أن يكون للشكوكية هذا الدور الأساسي في ظهور فلسفات المفكرين في ذلك الوقت.

التجريبية

في بعض الأحيان يُطلق على عصر التنوير اسم «عصر العقل»، وقد كان للتجريبية - وهي اعتقاد أن مصدر معارفنا كلها هو التجارب - دور أساسي في تاريخ حركة التنوير، فعلى الرغم من أن الفلاسفة في ذلك الوقت لم ينظروا إلى العقل على أنه مصدر المعرفة الخاص بهم، فإنهم اكتشفوا الملكات المعرفية البشرية (قدرات العقل البشري) بطرق جديدة، ولعل التجريبي الأكثر تأثيرًا الذي ظهر في ذلك الوقت كان هو «جون لوك»، الذي تنص نظريته الأشهر على أن العقل يكون صفحة بيضاء عند الولادة، فلا يبدأ المرء في اكتساب المعرفة إلا عندما تصبح لديه تجارب.

ومن أبرز التجريبيين الآخرين الذين ظهروا في حركة التنوير «إسحاق نيوتن» الذي أحدث عمله ثورة كاملة في العلوم والرياضيات (مثل وضع علم حساب التفاضل والتكامل وإثبات وجود الجاذبية). وبدأ «نيوتن» بحثه بملاحظة الظواهر الطبيعية، ثم استخدم الاستقراء لكي يصل إلى المبادئ الرياضية التي من شأنها وصف هذه الظواهر، عندما أصبح الفرق بين النهج «التصاعدي»

لـ «نيوتن» (الذي يبدأ بملاحظة الظاهرة الطبيعية ثم استخدام عملية الاستقراء لوضع القانون أو المبدأ الرياضي الذي أدى إلى نتائج ناجحة) ومنهج تحديد المبادئ الأولى (الذي كان في غالب الأحيان لا يصل إلى نتيجة نهائية ولم يحقق الثمار المرجوة) واضحًا، بدأ العديد من الفلاسفة خلال حركة التنوير الميل إلى استخدام منهج «نيوتن» خلال جهودهم الرامية إلى اكتساب المعرفة.

العقلانية

كان أحد أهم التغيرات الفلسفية التي ظهرت خلال حركة التنوير هو تبني العقلانية (فكرة أن عملية اكتساب المعرفة لا تعتمد الحواس)، فقد كان عمل «رينيه ديكارت» - الذي حاول الوصول إلى الحقائق الأساسية من خلال افتراض خطأ كل الفرضيات السابقة، وإثارة الشكوك حول الحواس - مؤثرًا للغاية، فلم يكتفِ «ديكارت» بالتشكيك في أفكار «أرسطو»، بل غيَّر الطريقة التي يمكن للمرء أن يرى بها المعرفة تغييرًا جذريًّا؛ الأمر الذي مهَّد الطريق لأشكال جديدة من العلم.

ومن خلال الفلسفة «الديكارتية» طُرحت أسئلة مختلفة مثيرة للجدل في المجتمع الفكري، ومنها:

- هل الجسد والعقل جوهران منفصلان يتميز كل منهما عن الآخر؟
- ما طبيعة العلاقة التي تربط بينهما (فيما يتعلق بكل من الجسد البشري والعالم الموحَّد)؟
- هل هناك مصدر خارجي يلعب دورًا في ترسيخ المعرفة لدى المرء؟

ومن الأسئلة المختلفة التي أثارتها الفلسفة «الديكارتية» ظهر «باروخ سبينوزا» الذي يعد أحد أكثر فلاسفة عصر التنوير تأثيرًا.

تناول «باروخ سبينوزا» نظرية الثنائية «الديكارتية»، ووضع نظرية الأحادية الوجودية (فكرة أنه لا يوجد سوى جوهر واحد، سواء أكان الخالق أم الطبيعة - له صفتان تتوافقان مع العقل والجسد). ومن خلال وصف الخالق بأنه الطبيعة وإنكار وجود قوة أعلى، وضع «باروخ سبينوزا» أسس الطبيعية والإلحاد اللذين يتجليان بشكل واضح في فلسفات عصر التنوير.

وبالإضافة إلى «ديكارت» و«سبينوزا»، ظهر في عصر التنوير العديد من الفلاسفة البارزين الآخرين الذين يركزون على العقلانية، ففي ألمانيا كان أحد أكثر الفلاسفة تأثيرًا هو «جوتفريد فيلهيلم لايبنتز» الذي أكد مبدأ العلة الكافية؛ وهو فكرة تقول إنه لا بد من وجود علة كافية لوجود كل ما هو موجود، وكان لهذا المبدأ دور في تشكيل المُثُل الأساسية لعصر التنوير، حيث يقدِّم الكون على أنه لا يكون مفهومًا حق الفهم إلا باستخدام العقل.

واستنادًا إلى عمل «لايبنتز»، عمد «كريستيان فولف» إلى الإجابة عن السؤال الذي يدور حول كيفية وضع أساس لمبدأ العلة الكافية من خلال استخدام المنطق ومبدأ عدم التناقض (الذي يفترض أن الجملة لا يمكن أن تكون صحيحة وخطأ في الوقت نفسه)، وقد فعل «فولف» ذلك من خلال وضع نظام عقلاني للمعرفة بهدف إظهار أن المبادئ الأولى بإمكانها إثبات الحقائق العلمية، وما يجعل عمل «فولف» جوهريًّا بالنسبة لحركة التنوير ليس هو محاولته استخدام المنطق في إثبات حجته، بل محاولته إثبات حجته باستخدام العقل البشري.

فلسفة الجمال

ظهرت فلسفة الجمال الحديثة لأول مرة وازدهرت خلال عصر التنوير، وقد كان الفيلسوف الألماني «ألكسندر بومجارتن»، الذي كان تلميذًا لـ «كريستيان فولف»، هو أول من وضع هذه الفلسفة، وسماها فلسفة الجمال، ويقصد بها «بومجارتن»

علم الجمال، حيث يساوي بين علم الجمال وعلم الحس؛ ومن ثم فإنه وضع فلسفة الجمال بوصفها علمًا للإدراك المحسوس. وقد احتضنت حركة التنوير فلسفة الجمال لأسباب عدة، حيث كانت الحركة تتمحور حول إعادة اكتشاف الحواس وقيمة اللذة، وعندما ازدهر الفن والنقد الفني، أصبح مفهوم الجمال مهمًّا للغاية بين الفلاسفة، فقد كان يُعتقد أن الطريقة التي نفهم بها الجمال تكشف عن معلومات عن نظام الطبيعة العقلاني.

العقلانية الألمانية

في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر، كانت فلسفة الجمال تقوم إلى حد كبير على الميتافيزيقا العقلانية لـ«كريستيان فولف»، وقد كان «فولف» من دعاة المبدأ الكلاسيكي القائل إن الجمال هو الحقيقة، فهو يرى أن الجمال هو الحقيقة التي تُفسر بأنها شعور باللذة، كما ينظر إلى الجمال على أنه ما اتصف بالكمال، ثم يؤدي هذا الكمال إلى الانسجام والنظام، فعندما يرى المرء شيئًا جميلًا (من خلال الشعور باللذة)، يشعر بنوع من الكمال أو الانسجام، ومن ثم فإن الجمال هو الإدراك الحساس للكمال. ويقول «فولف» إنه على الرغم من أن الجمال قد يتعلق بالسمات الحسية للأشياء من حولنا، فإن الآراء عن الجمال تكون نسبية بحيث تعتمد على مدى حساسية المرء.

الكلاسيكية الفرنسية

لقد كانت النظرة الفرنسية إلى الجمال خلال حركة التنوير مستوحاة من نموذج «ديكارت» عن الكون المادي (استنتاج المعرفة من المعرفة الأولية من علم مسبق لإقامة مبدأ واحد)، وعلى غرار العقلانية الألمانية، فإن الكلاسيكية الفرنسية قامت على فلسفة الجمال النابعة من المبدأ الكلاسيكي القائل إن الجمال هو الحقيقة، فالفلاسفة الفرنسيون ينظرون إلى الحقيقة على أنها نظام عقلاني حسي، والفلاسفة عامة ينظرون إلى الفن بوصفه محاكاة للطبيعة في

حالتها المثالية، وإن نموذج فلسفة الجمال في الكلاسيكية الفرنسية يحاكي نموذج علم الطبيعة، وعلى غرار نموذج «ديكارت» حاول فلاسفة الكلاسيكية الفرنسية ترتيب فلسفة الجمال بحثًا عن مبدأ عام.

الذاتية والتجريبية

على الرغم من أن أساس فلسفة الجمال قد تكوَّن في فرنسا وألمانيا، فإن بعض أهم الأعمال التي تناولت فلسفة الجمال خلال عصر التنوير كُتبت في إنجلترا وإسكتلندا، فمن خلال التجريبية والذاتية تحوَّل فهم فلسفة الجمال إلى فهم المشاهد للجمال، حيث يُنظر إلى كل من تجربة الجمال والاستجابة لها.

وقد اتفق اللورد «شافتسبوري»، الذي كان واحدًا من أعلام هذا العصر، مع المبدأ الكلاسيكي القائل إن الجمال هو الحقيقة، ومع ذلك لم يذهب «شافتسبوري» إلى أن هذه الحقيقة نظام عقلاني حسي يتمتع المرء بالقدرة على معرفته، فقد كان يرى أن استجابة إدراك الجمال هي لذة لا تنطوي على أنانية أو مصلحة شخصية؛ ما يعني أنها مستقلة عن أفكار المرء التي تدور حول خدمة مصلحته الشخصية (مهدت هذه الرؤية لاحقًا الطريق لنظريته في الأخلاق التي تقوم على الفكرة نفسها)، كما زعم أن الجمال نوع من الانسجام المتحرر من العقل البشري، وأن إدراكنا الفوري للجمال شكل من أشكال المشاركة في هذا الانسجام.

وبعد ذلك حوَّل «شافتسبوري» تركيزه إلى طبيعة استجابة المرء للجمال، ورأى أن هذه الاستجابة تسمو بالمرء سموًّا أخلاقيًّا فوق مصلحته الشخصية. لقد تمكَّن «شافتسبوري» - من خلال التحول من التركيز على ما يجعل الشيء جميلاً إلى التركيز على سلوك الطبيعة البشرية فيما يتعلق بالجمال - من جعل فلسفة الجمال تجمع بين الجمال والأخلاق والفضيلة، وتعزيز الاهتمام بالطبيعة البشرية التي أصبحت مرتبطة بحركة التنوير.

ومـع تقـدم حركـة التنوير، أسـهم الفلاسـفة اللاحقون مـن أمثـال «إيمانويل كانت» و«ديفيد هيوم» بشكل كبير في تطوير مفاهيم التجريبية والذاتية، ولا سيما تلك المفاهيم المتعلقة بدور الخيال.

السياسة والأخلاق والدين

لعـل الإنجـازات الأكثر أهمية لحركة التنوير هي إنجازاتها السياسـية، فقد وقعت فـي هذا العصر ثلاث ثورات كبرى: الثورة الإنجليزية، والثورة الأمريكية، والثورة الفرنسـية، فعندمـا بدأ الفلاسـفة خلال حركـة التنوير التحول نحـو الأفكار التي تناقش الطبيعـة البشـرية، وأصبحـوا ينتقـدون الحقائـق التـي وطـدت أركانهـا المؤسسـة الدينيـة فـي أوروبا والملكيـة، أصبحت الأجواء السياسـية والاجتماعية تحت المجهر أيضًا.

واعتقد المتعاطفون مع تلك الثورات أن السـلطة السياسية والاجتماعية كانت قائمـة علـى تقاليـد غامضة وخرافـات، وبدأوا ينشـرون أفكار الحرية والمسـاواة وحقـوق الإنسـان، والحاجـة إلـى نظـام سياسـي قانونـي، ولـم ينتقـد الفلاسـفة الحكومات فقط، بل وضعوا نظريات لما *ينبغي* أن تكون عليه الحكومة أيضًا، وفي هـذه المرحلـة بدأ النـاس تبني أفكار مثـل الحق في الحرية الدينيـة والحاجة إلى نظام سياسي ذي ضوابط وتوازنات، وخلال هذه الفترة كانت الكتابات السياسية لـ«جون لوك» و«توماس هوبز» هي الأكثر تأثيرًا.

وعندمـا بدأت النظرة إلى السياسـة والمجتمع تتغيـر، تغيرت كذلك الطريقة التـي ينظر بها النـاس إلى الأخـلاق والدين، ومع ازدياد حركة التصنيع والتوسـع الحضري، ونشـوب الحروب الدامية باسـم الدين، بدأ النـاس (ومنهم الفلاسفة بكل تأكيد) البحث عن الدوافع الكامنة وراء السـعادة، والأخلاق، والتدين. وبدلًا

من البحث عن السعادة من خلال التدين، توجه الفلاسفة إلى الطبيعة البشرية وطرحوا أسئلة من قبيل: ما الذي يجعل المرء سعيدًا في الحياة؟

وقاد فلاسفة عصر التنوير رجال الدين إلى تنقية الدين مما شابه من خرافات وتعصب، فازداد الغضب في أوروبا من الكنيسة الكاثوليكية وازدادت شعبية المذهب البروتستانتي، واتخذ الدين في عصر التنوير أربعة أشكال:

1. **الإلحاد:** وهو فكرة وضعها «دنيس ديدرو» وتنص على أن البشر ينبغي لهم ألا يتطلعوا إلى كيان خارق للطبيعة لاكتشاف مبادئ النظام الطبيعي، بل يجب عليهم أن ينظروا إلى العمليات الطبيعية الخاصة بهم. وقد كان الإلحاد أكثر انتشارًا في فرنسا من أي مكان آخر في أوروبا خلال عصر التنوير.
2. **الربوبية:** هو الاعتقاد بوجود خالق خلق الكون، ويدبر شئونه، ولديه دائمًا خطة للخلق منذ نشأته، ومع ذلك لا يجبر خلقه على شيء، وتعد الربوبية هي الفكرة الدينية الأكثر انتشارًا في عصر التنوير، وتزعم الربوبية أن الضوء الطبيعي هو الدليل الحقيقي على وجود كيان أسمى، ورفض المؤيدون هذه الفكرة ألوهية المسيح، وزعموا أنه معلم أخلاق بارع، كما رحبوا بالاكتشافات الجديدة في العلوم الطبيعية، معتقدين أن الله هو خالق هذا النظام الطبيعي.
3. **دين القلب:** هو اعتقاد أن الخالق الذي تعترف به فكرة الربوبية عقلاني للغاية ولا صلة له بالصراعات البشرية المستمرة (ومن ثم فإن هذه الصراعات لا تخدم الغرض الذي من المفترض أن يخدمه الدين). وهذه الفكرة التي تبناها الفيلسوفان «روسو» و«شافتسبوري» تقوم على المشاعر البشرية. وعلى الرغم من أن دين القلب يعد أحيانًا شكلًا من أشكال الربوبية، فإنه دين «طبيعي» يتميز بعدم وجود «أشكال صورية للعبادة»، وأسس ميتافيزيقية، ويركز بدلًا من ذلك على المشاعر البشرية الطبيعية.

4. **الإيمانية:** أحد أهم الكتب التي ظهرت في عصر التنوير هو كتاب «ديفيد هيوم» *Dialogues Concerning Natural Religion* (محاورات في الدين الطبيعي)، وينتقد «هيوم» في هذا الكتاب - الذي نُشر عام 1779 بعد موته - افتراض وجوب وجود كيان أسمى خلق الكون بسبب ما مثل وجود الإنسان، حيث تنص الإيمانية على أن النقد العقلاني لا يمكنه التخلص من الاعتقاد الديني، لأنه أمر «طبيعي» بغض النظر عن أي شيء، فالمرء - وفقًا للإيمانية - لا يحتاج إلى أسباب ليكون لديه اعتقاد ديني، فكل ما يحتاج إليه المرء هو الإيمان. وتذهب بعض أشكال الإيمانية إلى أبعد من ذلك بقول إن المعتقدات الدينية قد تكون شرعية حتى لو كانت هذه المعتقدات متعارضة مع العقل. وعندما رفضت حركة التنوير الأفكار التقليدية التي رسخها فلاسفة الإغريق، وركزت على المعرفة البشرية والعقل، أحدثت ثورة كاملة في الطرق التي ينظر بها الناس إلى الفلسفة، والعلوم، والسياسة، والمجتمع برمته وغيَّرت من شكل الفلسفة الغربية إلى الأبد.

فريدريك نيتشه (1844-1900)

تأكيد الحياة

وُلد «فريدريك نيتشه» في الخامس عشر من أكتوبر عام 1844 في روكين بألمانيا، وقد تُوفي والده الذي كان رجل دين وهو في الرابعة من عمره، وبعد وفاة والده بستة أشهر توفي شقيقه الذي يصغره بعامين تاركًا «نيتشه» وأمه وأختيه. وقد قال «نيتشه» إن وفاة أبيه وأخيه قد أثرت فيه تأثيرًا عميقًا.

التحق «فريدريك نيتشه» في الرابعة عشرة بإحدى أفضل المدارس الداخلية في ألمانيا وظل يدرس فيها حتى التاسعة عشرة، وعندما استكمل مسيرته التعليمية في جامعتي بون ولايبزج، انجذب إلى فقه اللغة (تخصص أكاديمي يركز على دراسة النصوص التاريخية والدينية القديمة). وخلال هذه الفترة، تعرَّف «نيتشه» - الذي تدرب على تلحين الموسيقى في مراهقته - على الملحن المشهور «ريتشارد فاجنر» (الذي كان «نيتشه» صديقًا عزيزًا بالنسبة له أيضًا)، وظلت هذه الصداقة القوية ذات تأثير كبير على «نيتشه» طوال حياته (بعد عشرين عامًا ذكر «نيتشه» أن صداقتهما هي «الإنجاز الأعظم» في حياته). وعندما بلغ «نيتشه» الرابعة والعشرين من عمره ولم يكن قد أكمل رسالة الدكتوراه بعدُ، عُرض عليه أن يكون عضو هيئة تدريس بقسم فقه اللغة في جامعة بازل.

وبعد انقضاء الفترة القصيرة التي عمل فيها «نيتشه» ممرضًا عام 1870 خلال الحرب الفرنسية البروسية (حيث أصيب بمرض الزُّحار، والزُّهري، والخُنَّاق)، عاد إلى جامعة بازل، وفي عام 1872 نشر «نيتشه» كتابه الأول *The Birth of Tragedy* (مولد التراجيديا)، وعلى الرغم من إشادة «فاجنر» بالكتاب، فإن هذا الكتاب واجه نقدًا سلبيًّا، ولا سيما من «أولريش فون ويلاموفيتش مويلندورف» الذي صار أحد علماء فقه اللغة البارزين في ألمانيا خلال عصره.

ظل «نيتشه» يعمل في جامعة بازل حتى عام 1879 الذي بحلوله أصبح «نيتشه» أكثر اهتمامًا بالفلسفة من فقه اللغة، ويشهد كتابه *Human، All-Too-Human* على تحول أسلوبه الفلسفي (ونهاية صداقته مع «فاجنر» الذي أثارت عنصريته وتعصبه للقومية الألمانية اشمئزاز «نيتشه»)، وعندما بلغ «نيتشه» الرابعة والثلاثين، تدهورت صحته للغاية لدرجة أنه استقال من الجامعة.

وبين عامي 1878 و1889، أخذت صحة «نيتشه» تزداد تدهورًا، فيما كان ينتقل بين ألمانيا وسويسرا والمدن الإيطالية، وألَّف خلال هذه الفترة أحد عشر كتابًا. وفي الثالث من يناير عام 1889 أصيب «نيتشه» بانهيار عصبي (ربما نتيجة الزهري) عندما شاهد رجلًا يضرب حصانًا بالسوط في الشارع، فانهار في وسط الشارع، ولم يستعد عقله منذ ذلك الحين، وقضى السنوات الإحدى عشرة المتبقية من عمره في حالة غيبوبة حتى وفاته في الخامس والعشرين من أغسطس عام 1900.

الموضوعات الفلسفية التي ناقشها نيتشه

وخلال الفترة التي كان فيها «نيتشه» فاقدًا وعيه، كانت أخته غير الشقيقة «إليزابيث فورستر نيتشه» هي من تعتني به، فنشرت «إليزابيث» - التي كانت متزوجة برجل ألماني قومي عنصري - كتابات «نيتشه» على نحو انتقائي، وعلى الرغم من أن «نيتشه» كان فاقدًا الوعي، فقد أصبح مشهورًا في ألمانيا وعدَّه الناس رمزًا نازيًّا؛ لأن ما نُشر كان انتقاءً مضللًا لأعماله التي استخدمت فيما بعد في الترويج للأيديولوجية النازية، وبمجرد انتهاء الحرب العالمية الثانية عرف العالم الأفكار الحقيقية لـ «فريدريك نيتشه».

العدمية

شهدت أواخر القرن التاسع عشر صعود الدولة الألمانية، وتقدم العلوم، فنظر العديد من الفلاسفة الألمان إلى حياتهم نظرة تفاؤل كبير، إلا أن «نيتشه» رأى أن هذه الفترة مقلقة، وتنطوي على أزمة جوهرية في القيم.

في كتابه *Thus Spoke Zarathustra* (هكذا تكلم زرادشت)، روى «نيتشه» قصة رجل يدعى «زرادشت» ذهب إلى الصحراء عندما بلغ الثلاثين من عمره، واستمتع ببقائه فيها، حيث قرر أن يعيش فيها خلال السنوات العشر المقبلة من حياته، وعندما عاد إلى المجتمع، أعلن موت السلطة الدينية. ومن خلال هذا الكتاب، يجادل «نيتشه» بأن التقدم العلمي جعل الناس في أوروبا غير مضطرين بعد الآن إلى اللجوء لمجموعة القيم البارزة التي أرساها الدين، وأنه لم يعد هناك هذا التمسك القوي بالحضارة التي أسسها الدين في أوروبا، والتي تحدد ما الذي يجعل الشيء خيرًا أو شرًّا.

على الرغم من انتقاد «نيتشه» للدين، فإنه كان من أكبر منتقدي الإلحاد، إذ كان يخشى أن يكون الإلحاد هو الخطوة المنطقية التالية في أوروبا. ولم يزعم «نيتشه» أن العلم يقدم مجموعة جديدة من القيم بدلًا من تلك القيم التي أرساها الدين، وإنما زعم أن العدمية التي هي التخلي عن أي معتقد هي التي ستحل محل القانون الأخلاقي الذي وضعه الدين في أوروبا.

اعتقد «نيتشه» أن الناس في حاجة دائمة إلى تعريف مصدر القيمة والمعنى، وخلص إلى أنه إذا لم يكن العلم هو المصدر، فستكون طرق أخرى هي المصدر، مثل القومية العدوانية. ولم يزعم «نيتشه» أن هناك حاجة إلى العودة إلى تقاليد الدين، وإنما أراد أن يكتشف كيفية الخروج من هذا الشكل من العدمية من خلال تأكيد الحياة.

إرادة القوة

تنقسم نظرية «نيتشه» عن إرادة القوة إلى جزأين.

أولًا، اعتقد «نيتشه» أن كل شيء في الكون يتغير باستمرار، وأنه لا يوجد كائن ثابت ببساطة، فالأشياء والمعرفة والحقيقة وما إلى ذلك في حالة تغير دائم، وجوهر هذا التغير يُعرف أحيانًا باسم «إرادة القوة»، فالكون عند «نيتشه» يتكوَّن من الإرادات.

ثانيًا، إرادة القوة هي الدافع الأساسي لدى الفرد وراء القوة التي تأتي من خلال الهيمنة والاستقلال، وإرادة القوة أقوى كثيرًا من إرادة البقاء، ويمكن أن يظهر ذلك بطرق مختلفة، وعلى الرغم من أن إرادة القوة عند «نيتشه» قد تظهر في شكل عنف أو هيمنة مادية، فإنها قد تتحوَّل إلى قوة داخلية، وتجعل المرء يسعى إلى السيطرة على ذاته (خلافًا للسيطرة على الآخر).

اعتقد «نيتشه» أن فكرة الأنا أو الروح حيلة لغوية، فهو يرى أن «الأنا» مزيج من الإرادات المتنافسة التي يحاول بعضها التغلب على بعض بشكل مستمر وفوضوي، وبما أن العالم في تغير مستمر، وهذا التغير هو الجزء الأساسي من الحياة، فإن أية محاولات للنظر إلى الحياة على أنها ثابتة وغير ذاتية - سواء أكان ذلك في الفلسفة أم العلوم أم الدين - يُنظر إليها على أنها إنكار للحياة.

ومن ثم فإن العيش وفق فلسفة تأكيد الحياة يتطلب من المرء أن يتبنى فكرة التغيير، ويفهم أن التغيير هو الثابت الوحيد في الحياة.

دور الإنسان

يرى «نيتشه» أن هناك إنسانًا أشبه بالحيوان، وإنسانًا عاديًّا، وإنسانًا متساميًا، فعندما يتعلم الإنسان العادي السيطرة على غرائزه ودوافعه الطبيعية من أجل تحقيق مكاسب أكبر (مثل الحضارات، والمعرفة، والروحانية)، يتوقف عن كونه أشبه بالحيوان، فقد تحولت إرادة القوة لدى البشر من الخارج (السيطرة على الآخرين) إلى الداخل (السيطرة على الذات)، ومع ذلك إن عملية السيطرة على الذات هذه صعبة، فهناك إغراء مستمر للبشر يزين لهم الاستسلام (يرى «نيتشه» أن من أمثلة هذا الاستسلام العدمية والأخلاق الدينية). وعندما يحاول

الإنسان العادي اكتساب السيطرة على الذات، يكون بذلك في طريقه إلى أن يكون إنسانًا متساميًا؛ أي كيانًا يمتلك السيطرة على الذات (التي يفتقر إليها الإنسان الأشبه بالحيوان) والضمير الحي (الذي يفتقر إليه الإنسان العادي)، فالإنسان المتسامي لديه حب عميق للحياة، ويقبل المعاناة والكفاح المستمرين بصدر رحب ودون شكوى، ومن ثم فإن «نيتشه» يرى أن الإنسانية العادية ليست هي الوجهة النهائية، وإنما هي محطة انتقال إلى الإنسانية المتسامية.

الحقيقة

كان «نيتشه» يعتقد أن «الحقيقة» - أي فكرة أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى طريقة واحدة للنظر إلى الشيء - دليل على أن عملية التفكير الخاصة بنا قد أصبحت غير مرنة، فهو يرى أن المرونة وإدراك أنه يمكن أن يكون هناك أكثر من طريقة للنظر إلى الشيء الواحد علامة تدل على سلامة العقل، وأن امتلاك عقل غير مرن هو «رفض» للحياة.

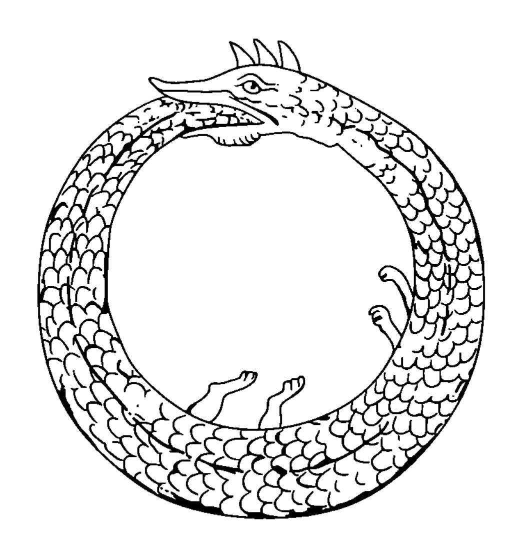
القيم

في كتاب *Beyond Good and Evil* (ما وراء الخير والشر)، يحاول «نيتشه» كشف القواعد النفسية للأخلاق، حيث يرى أن البشر سيكونون بحال أفضل إذا لم تكن لديهم أخلاق، فهو يساوي بين الأخلاق والخيال، ويعتقد أن القيم بحاجة إلى إعادة تقييم، لأنها ذاتية. وانتقد «نيتشه» الأخلاق الدينية بصفة خاصة.

وخلال عملية كشف حقيقة الأخلاق، لم يتمنَّ «نيتشه» أن يحل محل الأخلاق الدينية أي شكل آخر من أشكال الأخلاق، وإنما كان يرى أن الناس بعد إدراك حقيقة الأخلاق، ستبدأ رحلتهم إلى أن يكونوا أكثر أمانة وواقعية فيما يخص دوافعهم وموقفهم من الحياة.

العود الأبدي

لعل النظرية الأكثر تعقيدًا لـ «نيتشه» هي نظريته الميتافيزيقية عن العود أو التكرار الأبدي، وعلى الرغم من أن جوهر هذه النظرية معقد، فإنها تدور حول تأكيد الحياة على غرار بقية أفكاره.



إن فكرة العود الأبدي موجودة منذ قرون، والرمز الكلاسيكي لها الذي يعود إلى عصر النهضة هو الأوربوروس، وهو ثعبان أو تنين يبلع ذيله.

ويدور الجزء الأول من نظرية العود الأبدي لـ «نيتشه» حول فكرة أن الزمن دوري، بما يعني أن الناس سيعيشون كل لحظة من حياتهم كلها مرارًا وتكرارًا، وبعدد لا نهائي من المرات، وفي كل مرة يعيشون اللحظة نفسها، وأن كل لحظة يمر بها المرء تحدث للأبد؛ لذا ينبغي للمرء تبني هذه الحقيقة والشعور بفرحة غامرة حيالها.

أمـا الجـزء الثاني من هذه النظرية، فيدور حـول فكرة أن «الكينونـة الثابتة» غيـر موجـودة؛ لأن كل شـيء يتغيـر باسـتمرار، ومن ثم فإن كل شـيء فـي «تحول» مستمر. ويجزم «نيتشه» أن الواقع متشابك بحيث لا يمكننا التمييز بين «الأشياء»؛ وذلك بسبب الحقيقة القائلة إن كل شيء في تغير مستمر؛ ومن ثم لا يمكن الحكم على أحد أجزاء الحقيقة دون الحكم على الواقع برمته. ومن خلال تقبل الحقيقة القائلة إن حيواتنا في حالة مستمرة من التحول، يمكننا «قبول» أو «رفض» الحياة بأكملها. وبما أن «فريدريك نيتشـه» يعد واحداً من الفلاسـفة الوجوديين الأوائل، فـإن تأثيـره في الفلسـفة كان هائـلًا حقًّا، والأهم مـن ذلك أن تركيـزه على فكرة «تأكيد الحياة» وانتقاداته للأخلاق والمفاهيم الدينية في أوروبا جعلته واحدًا من أبرز الفلاسفة في عصره.

مفارقة الكومة

التراكم

إن مفارقة الكومة هي مفارقة أخرى وضعها «أوبوليدس الملطي»، وتناقش فكرة الغموض، حيث تنص على ما يلي:

تخيَّل أن لديك كومة من الرمل، فعلى الرغم من أن حبة الرمل لا تكوِّن كومة، فإن العديد من حبات الرمل - ولنقل مليون حبة مثلًا - تكوِّن كومة من الرمل.

1. إذا أبعدت حبة رمل من الكومة التي تتكون من مليون حبة، فتظل لديك كومة من الرمل.
2. وإذا أبعدت حبة رمل أخرى، فتظل لديك كومة من الرمل.
3. وإذا أبعدت حبة رمل أخرى، فتظل لديك كومة من الرمل.

وفي النهاية، يمكنك استبعاد ما يكفي من حبات الرمل بحيث لا تعتبر أن ما لديك كومة من الرمل، ولكن في أية نقطة يحدث هذا التحول؟ هل 500 حبة من الرمل تظل تعد كومة، بينما 499 حبة رمل لا تعد كومة؟

كما تظهر مفارقة الكومة في مفارقة أخرى وضعها «أوبوليدس»، وهي مفارقة الرجل الأصلع التي تنص على:

1. من يمتلك شعرة واحدة في رأسه، يُعد أصلع.
2. وإذا كان من يمتلك شعرة واحدة في رأسه يُعد أصلع، فإن من يمتلك شعرتين في رأسه يُعد أصلع.
3. وإذا كان من يمتلك شعرتين في رأسه يُعد أصلع، فإن من يمتلك ثلاث شعرات في رأيه يُعد أصلع.

ومن ثم، إن من لديه مليون شعرة في رأسه يُعد أصلع.

وعلى الرغم من أن من لديه مليون شعرة في رأسه لا يمكن اعتباره بالتأكيد أصلع، لكن لا بد من اعتباره أصلع وفقًا لقواعد المنطق، لذا ما النقطة التي لا يعد الرجل عندها أصلع؟

زعم الفيلسوفان «جوتلوب فريجه» و«برتراند راسل» أن اللغة المثالية هي التي لا بد أن تتميز بالدقة، بينما اللغة الطبيعية يشوبها الخلل والغموض، ومن خلال التخلص من الغموض يمكن للمرء استبعاد المصطلحات الخاصة بمفارقة الكومة، ومن ثم التخلص من مفارقة الكومة.

لاحقًا، ذهب الفيلسوف الأمريكي «ويلارد فان أورمان كواين» إلى أنه من الممكن استئصال الغموض من اللغة الطبيعية تمامًا، وعلى الرغم من أن ذلك من شأنه أن يؤثر في الطرق العادية التي يتحدث بها الناس، فإن «البساطة العذبة» - كما سماها «كواين» - تستحق ذلك.

الحلول المقترحة

هناك أربع إجابات عادة ما يستعين بها الفلاسفة في تفسير مفارقة الكومة:

1. رفض إمكانية تطبيق المنطق على مفارقة الكومة.
2. رفض بعض مقدمات مفارقة الكومة.
3. رفض صحة مفارقة الكومة.
4. القبول بصحة مفارقة الكومة.

ولننظر في كل حل ممكن على حدة.

رفض إمكانية تطبيق المنطق على مفارقة الكومة

لا يبدو أن رفض إمكانية تطبيق المنطق على مفارقة الكومة هو أفضل حل ممكن، فلكي يكون للمنطق أي تأثير، لا بد من تطبيقه على اللغة الطبيعية وليس الشكل المثالي من اللغة فقط، ومن ثم لا يمكن تجنب المصطلحات الخاصة بمفارقة الكومة، ولا بد من التعامل معها بطريقة أخرى.

رفض بعض مقدمات المفارقة

يعد رفض بعض مقدمات مفارقة الكومة هو الحل الأكثر شيوعًا اليوم، ففي هذا الحل يمكن تطبيق المنطق على اللغة الطبيعية، ومع ذلك هناك بعض المسائل المتعلقة بالمقدمات التي تقوم عليها مفارقة الكومة.

نظرية المعرفة

في نظرية المعرفة، من المفترض أن يكون أحد الشروط غير صحيح، وهناك نقطة قطع معينة في مفارقة الكومة أيًّا كانت، بحيث لم يعد المُسند إليه قائمًا (ويصبح نقيضه هو القائم)، فإذا أعدنا استخدام مفارقة الرجل الأصلع مثلًا، فإن:

1. من يمتلك شعرة واحدة في رأسه يُعد أصلع.
2. وإذا كان من يمتلك شعرة واحدة في رأسه يعد أصلع، فمن يمتلك شعرتين في رأسه يُعد أصلع.
3. وإذا كان من يمتلك شعرتين في رأسه يُعد أصلع، فإن من يملك ثلاث شعرات في شعره يعد أصلع.

ومن ثم، فإن من لديه مليون شعرة في رأسه يُعد أصلع.

تخيَّل الآن أننا نرفض المقدمتين الأخيرتين إلى جانب المقدمة الأولى، فلنقل، على سبيل المثال، إن نقطة القطع عند130 شعرة، وهذا يعني أن أي

شخص لديه 129 شعرة في رأسه أصلع، بينما أي شخص لديه 130 شعرة في رأسه ليس بأصلع.

وبطبيعة الحال، يرى كثيرون أن نظرية المعرفة في موضع شك، فإذا كانت إحدى المقدمات غير صحيحة، فكيف يمكن للمرء أن يعرفها؟ بل كيف يمكن للمرء أن يكتشف هذه المعلومة أصلًا؟ وإذا كنا نستخدم كلمة *أصلع*، فإن لهذه الكلمة معنى بسبب كيفية استخدامها، ولكن كيف يمكننا استخدام هذه الكلمة في تحديد معيار لا يمكننا معرفة ماهيته أصلًا؟

نظرية الفجوة بين الحقيقة والقيمة

تنص هذه النظرية على أننا لا يمكننا معرفة نقطة القطع، لأنه لا توجد نقطة قطع محددة، حيث تخبرنا البداهة بأن هناك مجموعة من الأشخاص يرون أن القول بأنهم صُلع صحيح ببساطة، وهناك مجموعة أخرى ترى أن القول بأنهم صُلع غير صحيح ببساطة، وبين هذه وتلك توجد مجموعة أخرى في المنتصف ترى أن وصفهم بالصلع ليس بالقول الصحيح أو الخطأ؛ وذلك لأن كلمة *أصلع* غير محددة عندهم.

ووفقًا لنظرية الفجوة بين الحقيقة والقيمة، وبما أن الجمل قد تكون غير محددة بدلًا من أن تكون صحيحة، لا توجد إذن مقدمة صحيحة على الإطلاق، ومع ذلك واجهت نظرية الفجوة بين الحقيقة والقيمة هذه المشكلات.

إذا نظرت إلى جملة «السماء إما تمطر وإما لا تمطر»، فإنك عادة ما ستراها حقيقة منطقية. ومع ذلك في ظل نظرية الفجوة ين الحقيقة والقيمة، إذا كانت حالة المطر فيها التباس، فإن كلًّا من «السماء تمطر» و«السماء لا تمطر» عبارة غير محددة، ومن ثم لا يمكن أن تكون أية منهما صحيحة.

التقييم الفائق

تحاول نظرية التقييم الفائق حل مشكلة مجموعة الأشخاص الموجودة في المنتصف، التي ناقشتها نظرية الفجوة بين الحقيقة والقيمة، فعند النظر إلى مثال الصُلع، نجد أن هناك نماذج لرجال ذوي شعر خفيف ممن لا ينطبق عليهم وصف الصلع (وفقًا لما تمليه قواعد الوصف بـ «الصلع»)، ومع ذلك، ليس من الخطأ القول بأنهم صُلع أيضًا، ومن ثم يبدو أن الأمر متروك لكل شخص ليحدِّد هذه الحالات.

في نظرية التقييم الفائق، ينظر إلى رسم الخط الفاصل بين الصلع وعدم الصلع على أنه «شحذ» لمصطلح *الصلع*، وعلى الرغم من أن الجمل البسيطة المتعلقة بالسيناريوهات المُخَتَلف فيها قد تفتقر إلى قيمة الحقيقة، فإن مكونات هذه الجمل ستحتوي في الواقع على قيم الحقيقة، وستسمح نظرية التقييم الفائق بالاحتفاظ بالمنطق القياسي (حتى مع وجود فجوات قيمة الحقيقة). ومن فكرة الشحذ هذه، تنص نظرية التقييم الفائق على ما يلي:

- لا تكون الجملة صحيحة إلا إذا كانت صحيحة فيما يتعلق بكل عمليات الشحذ.
- لا تكون الجملة غير صحيحة إلا إذا كانت غير صحيحة فيما يتعلق بكل عمليات الشحذ.
- لا تكون الجملة غير محددة إلا إذا كانت صحيحة فيما يتعلق ببعض عمليات الشحذ، وغير صحيحة فيما يتعلق بعمليات الشحذ الأخرى.

لذا وفقًا لنظرية التقييم الفائق، ستكون مقدمات مفارقة الكومة صحيحة فيما يتعلق ببعض عمليات الشحذ، وغير صحيحة فيما يتعلق بعمليات الشحذ الأخرى، ومن ثم سيكون بعضها غير محدد، وهذا الأمر يسمح بوجود منطق صحيح مع نتيجة خاطئة.

ومع ذلك، لنظرية التقييم الفائق مشكلاتها، فهي ترى أن جملة «السماء إما تمطر وإما لا تمطر» صحيحة دائمًا، حتى لو لم يكن أي من الحدثين صحيحًا. وإذا عدنا إلى فكرة الصلع، فإن نظرية التقييم الفائق ستؤكد أن جملة: «إذا كان لديك 130 شعرة في رأسك، فأنت لست بأصلع، وأما إذا كان لديك 129 شعرة، فأنت أصلع» غير صحيحة، بينما تزعم كذلك أن جملة: «هناك عدد معين من الشعرات يقتضي عدم صلع المرء، وإذا قل هذا العدد شعرة واحدة، يصبح المرء أصلع» صحيحة؛ الأمر الذي يعكس تناقضًا واضحًا في هذه النظرية.

رفض صحة مفارقة الكومة

ينص الخيار الثالث في محاولة حل مفارقة الكومة على أنه من الممكن قبول كل المقدمات، ولكن مع رفض النتيجة، ووفقًا لهذا الخيار، لا تعد الجمل صحيحة تمامًا أو خاطئة تمامًا، وإنما يُنظر إليها على أنها صحيحة إلى حد ما، ومن ثم لا بد من تحديد كل جملة من خلال درجات الحقيقة التي تنطوي عليها أجزاؤها.

القبول بصحة مفارقة الكومة

يتلخص الخيار الأخير في تبني مفارقة الكومة والقبول بصحتها، فإذا تبنى المرء مفارقة الكومة، فلا بد له على ما يبدو أن يقبل نسختيها السلبية والإيجابية المتناقضتين، فلا أحد أصلع، وكل واحد أصلع، وأي عدد من حبات الرمل سيكوِّن كومة، ولا يوجد عدد معين من حبات الرمل يمكنه أن يكوِّن كومة. وبما أن هذا الأمر متناقض وغير ممكن، فإن تبني مفارقة الكومة يجب أن يكون مقيدًا بصورة أكبر بقبول المنطق الكلاسيكي، ورفض تلك المصطلحات التي من قبيل «الصلع» أو «الكومة»، واعتبار أن هذه الكلمات لا تنطبق على شيء.

لودفيج فيتجنشتاين (1889-1951)

الفيلسوف الذي عارض النسقية

يُعد «لودفيج فيتجنشتاين» أحد أهم فلاسفة القرن العشرين، وتبرز أهميته على وجه الخصوص في الفلسفة التحليلية. وُلد «فيتجنشتاين» في 26 أبريل عام 1889 في فيينا بالنمسا لعائلة من أثرى عائلاتها. والتحق «فيتجنشتاين» عام 1908 بجامعة مانشستر لدراسة هندسة الطيران، وسرعان ما أصبح شديد الاهتمام بأعمال «جوتلوب فريجه» وفلسفته في الرياضيات.

وبين عامي 1911 و1913، درس «فيتجنشتاين» لدى «برتراند راسل» بجامعة كامبريدج. وهناك، عمل «فيتجنشتاين» مع «فريجة» على فهم الأسس التي يقوم عليها المنطق. وكان «فيتجنشتاين» يسافر بصفة دورية إلى النرويج، حيث يبقى هناك لأشهر في كل مرة محاولًا حل المشكلات التي ناقشاها. ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى عام 1914، انضم «فيتجنشتاين» إلى الجيش النمساوي. وفي عام 1917، وقع «فيتجنشتاين» في الأسر، وقضى بقية الحرب أسيرًا. وخلال فترة خدمته في الجيش خلال الحرب، بدأ «فيتجنشتاين» تأليف أحد أهم أعماله الفلسفية وهو *رسالة منطقية فلسفية Tractatus Logico-Philosophicus*، نُشر باللغتين الألمانية والإنجليزية بعد الحرب. سيُشار إلى هذه المرحلة من فكر «فيتجنشتاين»، التي كتب فيها هذا الكتاب باسم «فيتجنشتاين» في بداياته الفكرية».

وبحلول عام 1920، توقف «فيتجنشتاين» عن البحث في الأمور الفلسفية، معتقدًا أن كتابه *رسالة منطقية فلسفية* حلَّ جميع مشكلات الفلسفة. وأعطى «فيتجنشتاين» أشقاءه نصيبه من ثروة عائلته، وطول السنوات التسع التالية، عمل في مهن مختلفة في فيينا. وعام 1929، وبعد أن تحدث مع بعض أعضاء حلقة فيينا (تجريبيي فيينا) عن فلسفة الرياضيات والعلوم، قرر «فيتجنشتاين»

العودة إلى كامبريدج ودراسة الفلسفة. ومثَّلت عودته إلى كامبريدج نقطة تحوُّل دراماتيكية في فلسفته، ويُشار إلى محاضراته وحواراته وخطاباته المختلفة في هذه المرحلة باسم «فيتجنشتاين» في المرحلة الوسيطة من فكره». وفي هذه المرحلة «الوسيطة» تحديدًا، رفض «فيتجنشتاين» الفلسفة الدوجماتية (التي لم تشمل فقط الأعمال والمؤلفات الفلسفية الكلاسيكية، ولكنها شملت أيضًا الأفكار التي طرحها في كتابه).

قضى «فيتجنشتاين» ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين في عقد الحلقات الدراسية في كامبريدج. وخلال هذه الفترة (التي يُشار إليها باسم «فيتجنشتاين» في المرحلة الأخيرة من فكره»)، كتب «فيتجنشتاين» أهم أعماله، وطرح فيه أفكارًا ثورية عن الانتقال من المنطق الصوري إلى اللغة العادية، وأبدى شكوكًا حول ادعاءات الفلسفة، وقدَّم فيه أفكارًا في الرياضيات وعلم النفس. وعلى الرغم من أنه خطط لوضع كل أفكاره في كتاب ثانٍ تحت عنوان *أبحاث فلسفية Philosophical Investigations*، فإنه، وبينما كان يجهز المخطوطة النهائية، سحب الكتاب من المطبعة (ولكنه سمح بنشره بعد وفاته). وقضى «فيتجنشتاين» السنوات القليلة التالية في السفر والعمل على تطوير فلسفته حتى وفاته عام 1951.

فيتجنشتاين في بداياته الفكرية

تقوم فلسفة «فيتجنشتاين» في بداياته الفكرية على كتابه *رسالة منطقية فلسفية*. بنى «فيتجنشتاين» أفكاره في هذا العمل بشكل كبير على أفكار «برتراند راسل» و«جوتلوب فريجه»، ولكنه عارض نظرتهما الشاملة للمنطق؛ المنطق باعتباره مجموعة القوانين المطلقة التي تنهض عليها المعرفة.

ثمة سبع قضايا أساسية طرحها «فيتجنشتاين» في كتابه *رسالة منطقية فلسفية*، وهي كالآتي حسب ما كتبه كل من «ديفيد بيرز» و«بي. إف. ماكجينيس» في الترجمة الإنجليزية:

1. العالم هو كل ما هنالك.
2. كل ما هنالك - أي في الواقع (العالم) - هو حالات الأشياء (الوقائع الذرية).
3. الصورة المنطقية للوقائع هي الفكر.
4. الفكر قضية ذات معنى.
5. القضية عبارة عن دالات صدق للقضايا الأولية (القضية الأولية هي دالة صدق لنفسها).
6. الصيغة العامة لدالة الحقيقة هي $[\bar{p},\xi,N(\xi)]$
7. ما لا نستطيع الكلام عنه يجب أن نصمت عنه.

يجادل «فيتجنشتاين» في الأساس بأن المنطق ليست له قوانين، ولا يمكن أن يكون عبارة عن مجموعة قوانين؛ لأن المنطق شيء مختلف تمامًا عن العلوم. وافتراض أن المنطق له قوانين إنما هو نتيجة افتراض أن المنطق علم، ولكن المنطق شيء مختلف تمام الاختلاف. فالمنطق ما هو إلا شكل أو صورة، ولا يحتوي على أي شيء. وفي حين أن المنطق، في حد ذاته، لا يقول أي شيء على الإطلاق، فإنه يحدد بنية وشكل كل ما نتحدث عنه.

وبعد ذلك، يتناول دور اللغة. فوفقًا لـ «فيتجنشتاين»، لا تصلح اللغة لشيء سوى وصف الوقائع الموجودة في العالم. ويجادل بأن اللغة لا تصلح للحديث عن أشياء من قبيل القيمة والأفكار المرتبطة بأشياء خارج العالم، أو الأشياء التي تنظر إلى العالم نظرة عامة شاملة (أي زعم أن جزءًا كبيرًا من الموضوعات

الفلسـفية، مثل الجمال والأخلاق والميتافيزيقـا، لا يمكن التعامل معها من خلال اللغة).

وعلـى سـبيل المثـال، الموقـف الأخلاقـي للمـرء منا إنمـا هو نتيجـة الطريقة التـي ينظـر بهـا إلى العالم ويعيش فيه. وعليـه، كيف يمكن أن نضـع هذا الموقف فـي كلمـات، أو نعبِّر عنه في صيغـة قانون؟ ويؤكد «فيتجنشـتاين» أن موقف المرء الأخلاقـي (وكذلـك جـزء كبير مـن الفلسـفة) هو شـيء يمكن فقـط التعبير عنه وإظهاره لا مناقشـته. وبعد ذلك، يشـرع «فيتجنشـتاين» في إعادة تعريف الهدف من الفلسـفة، ويشـير إلى أن الفلسـفة ليسـت عقيدة، ومن ثم يتعيَّن عدم التعامل معها بطريقة دوجماتية. وينبغي للفيلسـوف، حسـب «فيتجنشـتاين»، أن يسـتخدم التحليـل المنطقـي فـي توضيـح المواضع التـي أخطأ فيهـا الفلاسـفة التقليديون (يشـير إلى جميع القضايا الفلسـفية باعتبارها هراء)، وأنه ينبغي لهم تقويم من يتحدث عن أشياء لا يمكن الحديث عنها. وبوصفه القضايا الفلسفية بأنها محض هراء، ذهب «فيتجنشتاين» إلى حد اعترافه بأن كتابه هو أيضًا صار قريبًا بدرجة خطيرة من الهراء.

«فيتجنشتاين» في المرحلة الأخيرة من فكره

على الرغم من أن «فيتجنشتاين» زعم في *كتابه Tractatus* أنه يجب عدم التعامل مـع الفلسـفة بطريقـة دوجماتيـة، فإنه أدرك فـي النهايـة أن كتابه هذا هـو أيضًا عمـل دوجماتـي. وعليه، تشـتهر أعماله اللاحقة، ولا سـيما كتابـه *Philosophical Investigations (أبحاث فلسـفية)*، برفضها الكامل للدوجماتية. وبرفضه إياها، يتحـول «فيتجنشـتاين» عن المنطق نحو اتجاه اعتقد أنـه ينبغي أن يكون منهج كل فيلسـوف، أي اللغة العادية. وفي كتابه هذا، تحدَّث «فيتجنشـتاين» بالتفصيل عن طريقة جديدة للنظر إلى اللغة، وزعم أن هدف الفلسفة ينبغي أن يكون علاجيًّا.

وفـي تناوله لمعاني الكلمات، زعم «فيتجنشـتاين» أن ما يحدد معاني الكلمات هو طريقة استخدام الشخص إياها، وليس رابطًا مجردًا يربط بين الواقع واللغة (هنا تحوَّل «فيتجنشـتاين» جذريًّا عن فلسـفته المبكرة)؛ فمعاني الكلمات ليسـت ثابتـة أو محـدودة بحـدود معينـة، فمعنـى كلمة ما مـن الممكن أن يكـون مبهمًا أو عامًّا، ومع ذلك، ستظل الكلمة صالحة للاستخدام.

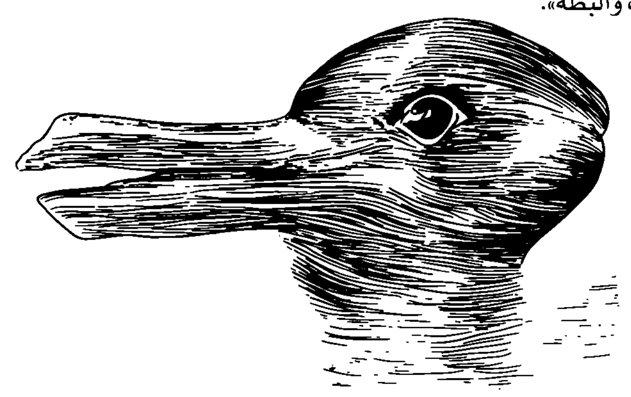
ولدعـم ادعاءاته بأن الكلمات ليسـت لهـا معانٍ ثابتة، وأنه يمكن اسـتخدامها بطرق عديدة، طرح «فيتجنشتاين» ما سماه «الألعاب اللغوية»، وكان يعود إلى هذه الألعاب مرارًا وتكرارًا في كتابه. وعلى الرغم من حديثه عن *الألعاب اللغوية*، فإنه لـم يضـع قط تعريفًا كاملاً لما يعنيه المصطلح؛ إمعانًا منه في تأكيد ميوعة اللغة وسـيولتها. وفي حين أنه ليسـ هنـاك تعريف محدد أو صارم للمصطلح، فمن غير الصعب فهمه واستخدامه بالشكل الصحيح. وهكذا، أثبت «فيتجنشتاين» أن اللغة كافية على النحو الذي هي عليه، وأن محاولة الغوص تحت السـطح لن تفضي إلى أي شيء سوى بعض التعميمات التي لا معنى لها.

ويُعنـى قسـم كبيـر مـن كتابـه *أبحـاث فلسـفية* بلغـة علـم النفس، إذ عندمـا نسـتخدم كلمات مثل *الاعتقاد والقصد والإدراك والمعنى*، فإننا نميل إلى اعتقاد أن هـذه الكلمات تعكسـ عمليـات ذهنية، إلا أنه، وبتحليله للطريقة التي نسـتخدم بهـا هـذه الكلمـات، خلص «فيتجنشـتاين» إلى أن هـذه الكلمات لا تشـير بتاتًا إلى حالات ذهنية؛ ولكنها تعبِّر عن سلوك الفرد.

وهكـذا، بـات «فيتجنشـتاين» ينظـر إلـى اللغـة والاصطلاحات علـى أنها غير محكومـة بقوانيـن، لكنها محكومـة باسـتخدامنا إياها في السـياقات الاجتماعية (التي يشـير إليها «فيتجنشتاين» باسم «أشكال الحياة»). وبالتالي، يتعلَّم الأفراد كيفية اسـتخدام اللغة - بالأسـاس - خلال السـياقات الاجتماعية، ولهذا السـبب يتمكـن بعضنـا مـن فهم بعض. ولهذا السـبب أيضًا، ليسـ بمقدور أي شـخص أن يبتكـر لغتـه الخاصـة، ويعبِّر بهـا عن أحاسيسـه الداخلية (إذ لن تكون هناك في

هذه الحالة طريقة يمكن للمرء بها أن يعرف ما إذا كانت الكلمة التي استخدمها للتعبير عن أحاسيسه الداخلية هي الكلمة الصحيحة أم لا، ومن ثم تصير اللغة غير ذات معنى).

تناول «فيتجنشتاين» التأويل من خلال التمييز بين «الرؤية» و«رؤية كذا على أنه كذا». انظر إلى المثال الذي اشتهر على يد «فيتجنشتاين»، ويعرف باسم مثال «الأرنب والبطة».



إن «الرؤية» هي أن نرى شيئًا بشكل مباشر (على سبيل المثال، نرى أن الشيء في هذه الصورة هو بطة)، و«رؤية كذا على أنه كذا» لا تحدث إلا عندما نبدأ ملاحظة جوانب أخرى معينة من الشيء (نرى أن الشيء في هذه الصورة هو أرنب مثلًا). وعندما نرى شيئًا ما على أنه كذا، فإننا بذلك نمارس التأويل في الحقيقة. إننا لا نؤول الأشياء التي نراها إلا عندما نسلم بأن ثمة العديد من التأويلات.

وفي حين تبنى «فيتجنشتاين»، في طوريه المبكر والمتأخر، موقفًا مناهضًا للفلسفة النسقية النظرية، متحدثًا عما ينبغي للفلسفة تناوله، وما يجب عليها عدم تناوله؛ فإنه تحوَّل بشكل دراماتيكي عن استخدام المنطق للبرهنة على استحالة وضع نظريات فلسفية، إلى الترويج للطبيعة العلاجية للفلسفة.

الإستطيقا

الجمال والذوق

انطلقت الإستطيقا في القرن الثامن عشر، وتتكون حاليًّا من مبحثين أساسيين: فلسفة الجمال وفلسفة الذوق. وعلى الرغم من أن فلسفة الفن تُعد بالفعل جزءًا من الإستطيقا، فإنها معنية بما هو أكثر من الفن، إذ إنها لا تركز فقط على قيمة الفن وطبيعته؛ بل تتناول أيضًا استجاباتنا تجاه الأشياء الطبيعية، التي أخذت فيما بعد - أي الاستجابات - شكل تعبيرات لغوية؛ والتي مكنتنا من أن نصف الأشياء بأنها إما جميلة وإما قبيحة، إلا أن هذه المصطلحات شديدة الغموض، ما يدفعنا إلى طرح عدد من الأسئلة: كيف نعتبر شيئًا ما جميلًا أو قبيحًا؟ ولماذا؟

الذوق

خلال القرن الثامن عشر، ظهر مفهوم الذوق كرد فعل لشيوع العقلانية. وفي مقابل وجهة النظر العقلانية بخصوص الجمال، التي تزعم أن أحكامنا الجمالية تقوم على مبادئ المنطق وأفكاره، ظهرت نظريات الذوق على أيدي الفلاسفة البريطانيين الذين كان أغلبهم تجريبيين.

فرضية المُباشرة

تزعم هذه النظريات، التي يُشار إليها باسم فرضية المُباشرة، أن الأحكام الجمالية تتمتع بالدرجة نفسها من المُباشرة والآنية التي تتمتع بها الأحكام الحسية، ولا ترجع - أو لا ترجع في الأغلب الأعم - إلى أنواع أخرى من المبادئ. وتنص فرضية المُباشرة على أننا لا نخلص إلى اعتبار شيء ما جميلًا من خلال

الاستدلال المنطقي والعقلاني، ولكننا في الواقع «نتذوق» جمال الشيء، ومن ثم نصفه بالجميل.

وعلى الرغم من أن العقلانيين قد يعترضون على هذه النظرية بالقول إن ثمة فرقًا شاسعًا بين وصف وجبة ما بأنها لذيذة، ووصف مسرحية ما بأنها جميلة، فإن نظرية الذوق تقول في الواقع إن المسرحيات أكثر تعقيدًا من ذلك؛ إذ إنها تنطوي على جوانب معرفية أخرى، ما يستتبع تطبيق تصورات ومبادئ مختلفة عند الحكم عليها. وعليه، فإن وصف شيء بتعقيد المسرحية مثلًا بأنه جميل، لا يخضع للإدراك المباشر، ومن غير الممكن أن يُناط بالذوق. ونظرية الذوق بسيطة وواضحة، وذلك على النقيض من النظريات المبكرة التي قامت على العقلانية؛ إذ إنه عندما يتعلق الأمر بالحكم على مسرحية ما بأنها جميلة أو بأنها ليست جميلة، فإنه من غير الممكن أن يخضع للذوق فحسب؛ لأن إدراك الجمال في هذه الحالة يتطلب إعمال عمليات معرفية إضافية، وهذه العمليات غير مباشرة. ووفقًا لـ"هيوم"، فإن الذوق هو شيء مختلف عن الحواس الخمس الخارجية، ولكنه حاسة داخلية، ما يعني أن إدراك الجمال مرهون بأكثر من عملية.

غياب المنفعة

إبان العصر الذي صيغت فيه نظرية الذوق، شاعت فكرة الأنانية بين الفلاسفة، والتي تقول إن المرء منا تنتابه اللذة إزاء الفعل أو الخصلة التي تخدم مصالحه الذاتية، إلا أن الفلاسفة الذين تبنوا نظرية الذوق جادلوا بأن اللذة الناتجة عن إدراك الجمال هي في الواقع لذة غير نفعية، أي أنها ليست لها علاقة بالمصلحة الذاتية؛ إذ إن البشر قادرون على الحكم على شيء ما بأنه جميل أو غير جميل بغض النظر عن مصالحهم الذاتية. وثمة فلاسفة اعتقدوا أن الحكم على شيء ما بأنه فاضل أو غير فاضل هو أيضًا لا علاقة له بالمنفعة الشخصية، إلا أن «كانت» شكك في الفكرة التي تقول إن الفضيلة والذوق كليهما ليست لهما علاقة بالمصالح الذاتية للمرء. وتقول وجهة نظر «كانت» – التي هي وجهة النظر السائدة اليوم –

إنه، على الرغم من أن الذوق ليست له علاقة بالمصالح الذاتية، فإن اللذة الناتجة عن تحديد ما إذا كان فعل ما فعلًا أخلاقيًا أم لا، لا بد أن تخدم المصلحة الذاتية؛ لأن الحكم على فعل ما بأنه أخلاقي يعكس استعداد المرء للقيام به.

الجماليات

يمكن إذن تطبيق فرضية المُباشَرة، ونظرية غياب المنفعة، فيما يتعلق بالجمال، على «الشكلانية الفنية»، أي النظرية التي تقول إن المعايير التي تجعل من العمل عملًا فنيًّا، وتحدد ما إذا كان عملًا جيدًا أم سيئًا، هي في الواقع معايير شكلية (أي أنه لا يمكن فهمها إلا من خلال فعلي الاستماع والرؤية).

يمكن وصف الخبرة الجمالية بأنها دراسة حالات ذهنية معينة، مثل الأفكار والعواطف والاستجابات. وفي عام 1757، نشر الفيلسوف إدموند بيرك رسالته الشهيرة *On The Sublime and Beautiful*. وتُعد هذه الرسالة من أعظم الأعمال التي كُتبت في الإستطيقا، كما أنه صك مصطلحين (من بين العديد من المصطلحات) شديدي الأهمية، ليصف بهما الخبرة الجمالية: *المهيب والجميل*.

مفاهيم فلسفية

المهيب: الحكم على شيء ما بأنه مهيب إنما ينبع من مشاعر المرء تجاه الطبيعة، كما أنه دليل على شعور المرء بالهشاشة والوحدة في هذا العالم، الذي لا ينتمي إلينا، ويقاوم رغباتنا. **والجميل:** الحكم على شيء ما بأنه *جميل* ينبع من مشاعرنا في السياقات الاجتماعية (وتحديدًا المشاعر الرومانسية)، وينبع أيضًا من أملنا في أن نصل إلى حالة السلام والسكينة من خلال الحب أو الرغبة.

فلسفة الفن

تلعب فلسفة الفن دورًا محوريًّا في الإستطيقا. فثمة العديد من الموضوعات التي تتناولها فلسفة الفن، ومنها الأسئلة عن طبيعة الفن، وما الذي يجب الحكم عليه، وما قيمة الفن.

ما الفن؟

يُعد تعريف الفن من المسائل الإشكالية في فلسفة الفن، كما أن معناه في تغير مستمر. ولطالما كان دور المحاكاة (التمثيل) عنصرًا محوريًّا في تعريف الفن؛ من زمن «أفلاطون»، إلى نحو القرن الثامن عشر. ولكن، مع ظهور الحركة الرومانسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تحوَّل الفن عن المحاكاة إلى التعبير، ومع اقتراب القرن العشرين، حدث تحوُّل آخر نحو التجريد وتقدير الشكل. ومع الاقتراب من العقود اللاحقة من القرن العشرين، وُضع التجريد نفسه على الرف، وجادل فلاسفة الفن بأن الفن ينبغي ألا يُعرَّف تعريفًا محكمًا. ويقف خلف هذه الفكرة، التي تُعرَف باسم «إلغاء تعريف» الفن، الفيلسوف «موريس» ويتز، الذي بنى أفكاره على أفكار «فيتجنشتاين».

الحكم على الفن

عندما تشاهد مسرحية *هاملت*، هل تحكم على نص شكسبير؟ هل تحكم على أداء الممثلين؟ هل تحكم على كل عنصر من عناصر الإنتاج، وصولًا إلى الأزياء؟ هل يجب أن تختلف معايير الحكم باختلاف الشيء موضع الحكم؟ تسري هذه الأسئلة على جميع الأجناس الفنية؛ سواء الموسيقى، أو التلوين، أو الرسم... إلخ.

القيمة

ثمة وجهتا نظر بخصوص قيمة الفن: وجهة النظر التي تقول إن الفن قيمته داخلية، ووجهة النظر التي تقول إن الفن قيمته خارجية. وهؤلاء ممن يعتقدون أن قيمة الفن قيمة خارجية يقدرون الفن باعتباره وسيلة للتعبير عن الفضائل الأخلاقية السائدة، ولتهذيب العواطف، في حين يؤمن أولئك الذين يقولون إن قيمة الفن هي قيمة داخلية بأن قيمة الفن في الفن ذاته. فحسب ليو تولستوي، الذي تبنى وجهة النظر التي تقول إن الفن قيمته خارجية، فإن قيمة الفن مرهونة بقدرته على نشر التعاطف. في حين آمن آخرون، مثل «أوسكار وايلد»، الذي تبني وجهة نظر تقول إن الفن قيمته داخلية، بأن «الفن للفن».

فلسفة الثقافة

نقل المعرفة

عندما يتحدث الفلاسفة عن «الثقافة»، فإنهم يتحدثون عن الطريقة التي تنتقل بها المعرفة بين البشر من خلال طرق لا علاقة لها بالجينات أو بالعوامل فوق الجينية (أي العوامل الخارجية التي تؤثر في الجينات). وتشمل هذه الطرق الأنظمة الرمزية والسلوكية التي يستخدمها البشر في التواصل فيما بينهم.

فكرة الثقافة

لم يكن للثقافة في السابق المعنى الذي تحمله اليوم. وعلى الرغم من أن المصطلح نفسه كان على الأقل متداولًا زمن «شيشرون» (43 - 106 قبل الميلاد)، فإن كلمة *الثقافة* كانت تُستخدم في الأساس في سياق تناول فلسفة التربية، وفي سياق الإشارة إلى العملية التعليمية التي يمر بها الشخص. وهكذا، فإن الثقافة، بتعريفها الذي نعرفه اليوم، هي مفهوم حديث للغاية.

فلسفة التعليم

تُعنى فلسفة التعليم بالرغبة في إدراك الوسائل الصحيحة التي يمكن للأشخاص بها نقل جزء من ثقافتهم إلى الآخرين. وعندما يُولد الأطفال، يكونون أميين ومن دون أية معرفة، ومن خلال المجتمع وثقافته، يتعلمون أن يصبحوا جزءًا منه ومن ثقافته. وعليه، يظل التعليم أحد أهم جوانب العمليات الثقافية.

أمثلة لتأثير الثقافة

تسمح الثقافة للناس بأن يعرفوا أشياء جديدة، ويؤمنوا بها، وتسمح لهم أيضًا بامتلاك أذواق متنوعة. وهنا، ثمة سؤال يفرض نفسه: هل بإمكان الثقافة أن تصوغ أعرافًا وتقاليد قابلة للتعميم على الجميع، أو أن تضفي طابع الكونية على بعض المسائل، أم أن هذا غير جائز؟ ثمة العديد من الأمثلة للتأثير العظيم للثقافة علينا.

اللغة

إن اللغة مُنتج ثقافي (وتختلف من ثقافة إلى أخرى)، وبالتالي، فإنه يجب النظر إلى آثارها على الفكر بوصفها آثارًا ثقافية.

الإدراك والتفكير

إن اللغة (التي تتأثر بالثقافة) تمارس تأثيرًا كبيرًا على آليات تفكيرنا، وبالتالي، فهي تؤثر على إدراكنا. والثقافة إما أن تقوم على الفردانية (كالثقافات السائدة في أمريكا الشمالية، وأوروبا الغربية، وأستراليا الناطقة بالإنجليزية) أو الجماعية (كالثقافات المنتشرة في الشرق الأوسط، وجنوب آسيا، وشرق آسيا، وأمريكا الجنوبية، وحوض البحر المتوسط).

مفاهيم فلسفية

الجماعية: النموذج الثقافي الذي ينظر فيه الأفراد إلى أنفسهم باعتبارهم جزءًا من جماعة، حيث تنبع دوافعهم بشكل أساسي من شعورهم بالواجب تجاه الجماعة. **الفردانية:** النموذج الثقافي الذي تكون فيه الحاجات والتفضيلات الشخصية هي محرك الأفراد، وفيه لا ينظر الأفراد إلى أنفسهم باعتبارهم جزءًا من جماعة.

العواطف

العواطف ليست فقط جانبًا لا غنى عنه في الثقافة، بل أيضًا هي جزء لا يتجزأ من كوننا ثدييات (بإمكان الكلاب مثلًا التعبير عن الفرحة والحزن والخوف). إن العواطف إذن هي استجابات طبيعية تساعد الأفراد على التكيف، وتُشكل جزءًا أصيلًا من طبيعتنا كبشر. وبإمكان الثقافة أن تؤثر في الكيفية التي تؤثر بها الأفعال المختلفة في عواطفنا؛ ففي بعض الأحيان قد يثير الفعل نفسه استجابتين عاطفيتين مختلفتين تمامًا، إذا ارتُكب في ثقافتين مختلفتين. وبإمكان الثقافة أيضًا أن تؤثر في طريقة تعبيرنا عن عواطفنا.

الأخلاق

الثقافة، بلا شك، هي التي تشكل الأخلاق، والتصورات الأخلاقية للمرء منا قد تختلف تمام الاختلاف عن تصورات شخص آخر يعيش ضمن ثقافة أخرى. ويقودنا هذا إلى الحديث عن النسبية الثقافية.

النسبية الثقافية

تختلف الأنظمة الأخلاقية من ثقافة لأخرى. وحسب النسبية الثقافية، فإن جميع هذه الأنظمة صائبة بالقدر نفسه، وليس هناك نظام أفضل من الآخر. إن الأساس الذي يقوم عليه مفهوم النسبية الثقافية هو الفكرة القائلة إنه ما من معايير مطلقة للخير والشر في الواقع. وعليه، فإن الحكم على شيء ما بأنه صواب أو خطأ إنما هو مرهون بالقناعات السائدة في المجتمع المعني، وأية وجهة نظر أخلاقية تتأثر بالخلفية الثقافية للفرد صاحب وجهة النظر.

إلا أن ثمة تناقضًا جوهريًّا في مفهوم النسبية الثقافية؛ فإذا تبنى المرء منا وجهة النظر القائلة إنه ليس هناك صواب وخطأ، ففي تلك الحالة ما من

سبيل لإصدار أحكام من الأساس. ولحل هذا التناقض، أتت النسبية الثقافية بمفهوم «التسامح»، إلا أنه مع التسامح يأتي عدم التسامح، ما يفترض ضمنًا أن ثمة خيرًا مطلقًا من نوع ما. وهكذا، ينتهي الأمر بالتسامح بالصدام مع المفهوم المركزي في النسبية الثقافية، كما أن حدود المنطق تجعل من النسبية الثقافية أمرًا مستحيلًا.

الإبستمولوجيا

دراسة المعرفة

تتكون كلمة إبستمولوجيا من كلمتين يونانيتين وهما *episteme*، التي تعني «المعرفة»، و*logos*، التي تعني «دراسة». وعليه، فإنه عندما نتحدث عن الإبستمولوجيا، فإننا نقصد بذلك دراسة المعرفة. ويُعنى الفلاسفة الذين يدرسون الإبستمولوجيا بمسألتين أساسيتين: طبيعة المعرفة، ونطاقها.

طبيعة المعرفة

عند الحديث عن طبيعة المعرفة، يبحث الفلاسفة ماذا يعني أن يقول المرء منا إنه يعرف شيئًا ما أو لا يعرفه. ولفهم هذا، يتعين على المرء أن يعي أولًا طبيعة المعرفة، وكيف يتسنى له التمييز بين معرفة شيء ما وعدم معرفته.

نطاق المعرفة

لتعيين نطاق المعرفة، حاول الفلاسفة إدراك مقدار ما يمكن أن نعرفه، ومقدار ما نعرفه بالفعل، والسبل التي نكتسب بها المعرفة (من خلال أشياء مثل الحواس والعقل وتأثير الأشخاص الآخرين). وتعنى الإبستمولوجيا أيضًا بدراسة ما إذا كانت لمعرفتنا حدود أم لا، وإذا كانت ثمة أشياء غير قابلة للمعرفة أم لا. فهل من الممكن أننا لا نعرف ما نعتقد أننا نعرفه؟

أنواع المعرفة

وفي حين أننا نستخدم كلمة معرفة بطرق عديدة في اللغة، فإن الفلاسفة عندما يتحدثون عن المعرفة، فإنهم يقصدون معرفة الوقائع، أي أن المرء لا يعرف شيئًا إلا إذا كان واقعة. ومن هذا المنظور، فإن ثمة أنواعًا مختلفة من المعرفة، ويصنفها الفلاسفة إلى ثلاثة أنواع:

المعرفة الإجرائية

المعرفة الإجرائية، التي يُشار إليها أحيانًا باسم «معرفة الكيفيات»، هي المعرفة التي يكتسبها المرء من خلال أداء مهمة أو إجراء من نوع ما (معرفة كيفية ركوب الدراجة مثلًا).

المعرفة بالإلمام

المعرفة بالإلمام، التي تُعرف أيضًا باسم المعرفة بالاطلاع المباشر، هي المعرفة التي يكتسبها المرء من خلال الاتصال المباشر بالشيء. والمعلومات المُكتسبة من خلال المعرفة بالإلمام ما هي إلا بيانات (انطباعات) حسية، وهذه الانطباعات الحسية لا تمثل أبدًا الطبيعة الحقيقية للشيء، لأنها تختلف من شخص لآخر.

المعرفة القضوية (المعرفة بالقضايا)

المعرفة القضوية هي التي يميل فلاسفة الإبستمولوجيا إلى التركيز عليها أكثر من المعرفة الإجرائية أو المعرفة بالإلمام. والقضايا هي عبارات تصريحية يبدو أنها تصف حالات الأشياء أو الوقائع (مع أن القضية يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة). وعلى سبيل المثال، عبارات مثل «الحيتان ثدييات» و«5 + 5 = 13» هي قضايا، مع أن «5 + 5 = 13» تُعتبر قضية خاطئة. إن المعرفة القضوية تُعرف

أيضًا بـ «المعرفة الوصفية» لأن القضايا تأخذ شكل عبارات «وصفية». وعلى سبيل المثال: «إنه يعرف *أن* متجر الملابس يقع في المركز التجاري» أو «إنه لا يعرف *أن* ألباني هي عاصمة نيويورك».

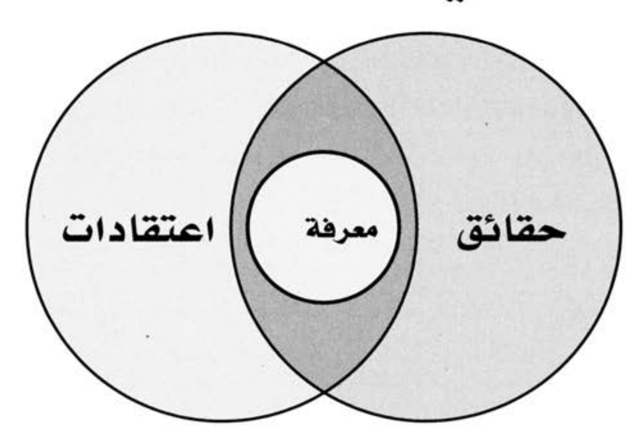
تُعنى المعرفة القضوية بالعديد من الموضوعات المختلفة، بما في ذلك المعرفة بالرياضيات، والمعرفة بالجغرافيا، والمعرفة العلمية... إلخ. وعليه، فإن أية حقيقة قابلة للمعرفة (ولو أن هناك العديد من الحقائق التي يتعذر ببساطة معرفتها). ويتمثل أحد أهداف الإبستمولوجيا في فهم مبادئ المعرفة، بحيث يتسنى للمرء تحديد ما يمكن معرفته وما لا يمكن معرفته (هذا الجزء من اختصاص الميتا - إبستمولوجيا، التي تسعى إلى فهم ما يمكن لنا معرفته). كما يمكن تقسيم المعرفة القضوية إلى معرفة قبلية (معرفة سابقة على كل تجربة/ خبرة) ومعرفة بعدية (المعرفة بعد التجربة/ الخبرة).

ماذا نعني بأننا نعرف شيئًا ما؟

عند الحديث عن المعرفة القضوية، يبدأ الفلاسفة طرح العديد من الأسئلة عن المعرفة، مثل ماذا نعني في الواقع عندما نقول إننا نعرف شيئًا ما، وما الفرق بين معرفة شيء ما وعدم معرفته، وما الفرق بين أن يعرف شخص ما شيئًا ما، وألا يعرف شخص آخر الشيء نفسه. ولما كانت المعرفة تشمل طيفًا واسعًا من الأمور والمسائل، سعى فلاسفة الإبستمولوجيا إلى وضع إطار معرفي كلي وشامل يمكن تطبيقه على جميع القضايا. وثمة ثلاثة شروط مُتفق عليها: الاعتقاد والحقيقة والمبرر. وعلى الرغم من أننا تطرقنا إلى هذه المفاهيم الثلاثة عندما ناقشنا معضلة «جيتييه»، فإننا سنتناولها هنا بتفصيل أكبر.

حسب معضلة «جيتييه»، فإنه لا بد أن يكون هناك شرط رابع، إلا أن ماهية هذا الشرط لا تزال محل جدال.

القضايا



الاعتقاد

إن المعرفة مكانها الوحيد هو العقل، وعليه، فإن المعرفة هي حالة ذهنية. وبالإضافة إلى ذلك، تُعد المعرفة شكلًا من أشكال الاعتقاد؛ لأنه إذا لم يكن للمرء معتقدات إزاء شيء معين، فإنه بالتالي لا يمتلك أية معرفة بخصوص هذا الشيء. وعندما ينبثق اعتقاد ما في وعي المرء في اللحظة الحاضرة الآنية، فإنه يُسمى اعتقادًا حادثًا، إلا أن معظم اعتقادات المرء لا تنبثق في وعيه في اللحظة الحاضرة؛ أي أنها غير حادثة، وبالتالي فهي كامنة في عقله. وبالمثل، فإن الجزء الأعظم من معرفة المرء منا هي معرفة غير حادثة؛ أي أنها كامنة في عقله، وجزء صغير فقط من هذه المعرفة هو الذي يمكن اعتباره معرفة حادثة.

الحقيقة

لا تُعد جميع الاعتقادات معرفة. وفي حين أن الاعتقاد شرط ضروري لحدوث المعرفة، فإنه ليس كل شيء؛ بل يجب أن يكون هناك شيء آخر ليسمح لأفكار المرء بأن تكون متوافقة مع العالم الحقيقي. وعندما لا تكون الأفكار متوافقة مع العالم الحقيقي، فإنها لا تُعد معرفة. وعلى سبيل المثال، ليس بمقدور المرء منا أن يعرف أن اجتياز الجسر آمن من دون اجتيازه بأمان فعلًا. وفي حال كنت تعتقد أن عبور الجسر آمن، غير أنه ينهار بمجرد أن تبدأ عبوره، فإنه ليس لك في هذه الحالة أن تقول إنك عرفت أنه آمن. فللمرء أن يعتقد أنه من الآمن عبور الجسر، وليس له أن يزعم أنه عرف أنه من الآمن عبور الجسر إلا بعد أن يعبره بأمان. وخلال عملية اكتساب المعرفة، يحاول الناس زيادة عدد المعتقدات الصادقة التي يحملونها (والحد من عدد المعتقدات الكاذبة في الوقت نفسه).

وعليه، فلكي يتسنى لنا اعتبار الاعتقاد معرفة، فإنه يجب أن يتصف بكونه حقيقيًّا. والحقيقة إذن تُعتبر شرطًا للمعرفة؛ أي في غياب الحقيقة، لا وجود للمعرفة. حتى في المواقف التي يتحقق فيها شرط الحقيقة، ففي غياب الحقيقة عن إحدى جزئيات الموقف، تسقط صفة المعرفة عن هذه الجزئية. وعلى سبيل المثال، إذا كان من الصحيح أن الجمال في عين الرائي، ففي هذه الحالة، إن الاعتقاد بأن شيئًا ما جميل أم لا، لا يمكن اعتباره معرفة؛ لأن هذا الاعتقاد غير قابل للتصديق أو التكذيب. وبالتالي، فإن المعرفة لا تتطلب الاعتقاد فقط، بل الاعتقاد الحقيقة.

التبرير

حتى عندما يحمل المرء اعتقادات حقيقية، فإنه لا يمكن اعتباره صاحب معرفة. فلكي تُوصف الاعتقادات بأنها معرفة، فإنه لا بد من وجود تبرير لهذه الاعتقادات الحقيقية. وهذا يعني أنه لكي يكتسب المرء معرفة ما، فإنه يجب أن يستند الاعتقاد الحقيقي إلى منطق سليم وأدلة صلبة تؤيده. ومن هذا المنطلق،

من غير الممكن اعتبار التخمين، والمنطق المعيوب، والمعلومات الخاطئة، ضربًا من ضروب المعرفة (حتى لو كانت النتائج مترتبة على اعتقاد حقيقي).

وعلى الرغم من أن التبرير مهم، فإنه لا يعني أن ثمة حاجة بالضرورة إلى اليقين المطلق حتى تتحقق المعرفة بشيء ما، فالبشر، على كل حال، غير معصومين، ما يأخذنا إلى مفهوم القابلية للخطأ.

مفاهيم فلسفية

القابلية للخطأ: القابلية للخطأ هي المبدأ الفلسفي الذي يقول إنه ما من اعتقاد واحد في الواقع يمكن تسويغه أو تبريره، ولكن هذا لا يعني أنه ما من شيء اسمه معرفة؛ بل يعني أنه إذا ثبت كذلك أن معتقدات المرء الحقيقية هي معتقدات كاذبة، فإنه يظل ثمة مجال للمعرفة.

وكما أثبتت معضلة جيتييه، أصبحت فكرة المعرفة فكرة إشكالية؛ إذ سنصطدم بالمزيد من المشكلات عندما نتناول فكرة التبرير. وعند مناقشة كيفية بناء التبرير، يتحدث الفلاسفة عن مقاربتين رئيسيتين: النزعة الداخلية والنزعة الخارجية.

النزعة الداخلية

النزعة الداخلية هي الفكرة التي تقول إن الاعتقادات، وآليات تكوينها، إنما هي عمليات ذهنية، وعليه، يقوم التبرير بشكل كامل على عوامل داخلية. ووفقًا لهذه النظرية، فإن الحالات الذهنية الأخرى للفرد هي الوحيدة التي بإمكانها صياغة مبررات الاعتقاد.

النزعة الخارجية

يزعـم البعض أنـه إذا ركز المرء علـى العوامـل الداخلية فقط، فإنه سـيبرر الاعتقـادات بشـكل خاطـئ، كما سـيفتح هـذا المجال للحـظ ليلعـب دورًا. وتزعم النزعـة الخارجيـة أنـه يجب أن يكـون هناك على الأقـل بعض العوامـل الخارجية التـي بإمكانهـا أن تسـاعد علـى تحديد مـا إذا كان الاعتقـاد مبررًا أم لا. وأشـهر العوامل التي يمكن الاستناد إليها لدى أصحاب النزعة الخارجية لتبرير الاعتقاد هـي الموثوقيـة، التي تزعم أن مصدر الاعتقاد يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار. وثمة مصـادر عديـدة لتكويـن الاعتقاد، وتشـمل الشـهادة والمنطق والتجربة الحسـية والذاكرة. ووفقًا للموثوقية، يمكن تبرير الاعتقاد إذا كان مصدره مصدرًا جديرًا بالثقة.

توأم الأرض

تحرير المعنى من الدماغ





تخيل السيناريو الآتي:

ثمة كوكب خيالي يُعرف باسم «توأم الأرض»، وهو متطابق تمامًا مع كوكب الأرض حتى أدق التفاصيل، بل إن سكانه هم سكان الكوكب الأصلي أنفسهم. إلا أن ثمة فارقًا وحيدًا بين كوكب الأرض وتوأمه: يقابل المناطق التي يُوجد فيها الماء على كوكب الأرض، مناطق مملوءة بمادة تُعرف باسم «س» على توأمه. دعنا نفترض أيضًا أن قصتنا تدور في عام 1750 تقريبًا، أي قبل اكتشاف الـ H_2O (الصيغة الكيميائية للماء). وعلى هذا الكوكب المتخيل، وبدلًا من ماء المطر والبحيرات والمحيطات، هناك المادة "س». وعلاوةً على ذلك، تتمتع المادة «س» بخصائص خارجية مماثلة للماء، إلا أن تركيبها على المستوى الذري مختلف. ويتحدث سكان الكوكب توأم الأرض (الذين يطلقون على كوكبهم اسم الأرض)، وهم نسخ طبق الأصل من سكان الأرض، بلغتهم الخاصة»، ويطلقون على المادة «س» اسم (الماء).

الآن، عندما يقول «أوسكار»، أحد سكان الأرض، وتوأمه، أحد سكان الكوكب توأم الأرض (يُدعى أيضًا «أوسكار»)، كلمة *ماء*، فهل يعنيان الشيء نفسه؟

وفقًا للفيلسوف «هيلاري بوتنام» (صاحب تجربة توأم الأرض الذهنية)، لا يعني «أوسكار» وتوأمه الشيء نفسه؛ لأنه في حين يشير «أوسكار» إلى الـ H2O، يشير توأم «أوسكار» إلى المادة «س». ومن هنا، يخلص «بوتنام» إلى أن العمليات الذهنية التي تدور في الدماغ لا تكفي لتحديد ما تدل عليه كلمة ما، وأنه يتعيَّن على المرء أن يحيط بالسلسلة السببية التي أدت إلى اكتساب الكلمة هذا المعنى.

وتُعد تجربة «بوتنام» الذهنية هذه من أشهر الأمثلة لنظريته في اللغة المعروفة باسم «النزعة الخارجية الدلالية».

النزعة الخارجية الدلالية

حاول «هيلاري بوتنام» فهم الكيفية التي تكتسب بها التراكيب اللغوية، أي طرق ترتيب الكلمات، المعنى (الدلالات). ووفقًا لنظرية النزعة الخارجية الدلالية لـ«بوتنام»، فإن معنى كلمة ما إنما تحدده (جزئيًّا أو كليًّا) عوامل خارجة عن الفرد. وفي حين أن بعض النظريات الأخرى ترى أن عملية اكتساب المعنى عملية داخلية (داخل الدماغ)، تزعم النزعة الخارجية الدلالية لـ«بوتنام» أن عملية اكتساب الكلمات لدلالاتها تحدث خارج الدماغ. بكلمات أخرى، كما صاغها «بوتنام» في عبارته الشهيرة: «المعنى ليس في الدماغ!».

ووفقًا لـ«بوتنام»، معنى أية كلمة في اللغة يتحدد وفق عدد من الأمور:

1. الشيء الذي تشير إليه الكلمة (في حالة كوكب الأرض التوأم، الشيء هو المادة التي تُعرف صيغتها الكيميائية بـ H2O).
2. الأوصاف الشائعة (التي تُعرف باسم «الأوصاف النمطية») التي ترتبط غالبًا بالمصطلح (ككلمات مثل عديم *الرائحة*، وعديم *اللون*، ورطب، التي ترتبط عادةً بالماء).

3. العلامات الدلالية التي تصنف الشيء (هذا الشيء مثلًا *سائل*).
4. العلامات النحوية (كونه اسمًا غير قابل للعد مثلًا؛ أي أن الشيء يُشار إليه باسم لا يُعبِّر عن كيان واحد مفرد).

وبناءً على أفكاره الخاصة بالنزعة الخارجية الدلالية، مضى «بوتنام» إلى شرح نظريته السببية في الدلالة. حيث زعم أن الكلمات تكتسب دلالاتها نتيجة سلسلة سببية تفضي في النهاية إلى الدلالة. وعلى سبيل المثال، بمقدور شخص ما أن يتحدث عن الأهرامات في مصر حتى إذا لم يرها من قبل؛ لأن الدلالات التي تحملها كلمة الأهرامات معروفة. فكيف ذلك؟ يرجع هذا إلى أن الكلمة اكتسبت دلالتها نتيجة التفاعل مع الآخرين (ممن اكتسبوا معرفتهم بالكلمة من تفاعلهم مع مجموعة ثالثة، والذين بدورهم اكتسبوا معرفتهم بها عن طريق التفاعل مع مجموعة رابعة... إلخ). ويستمر هذا النمط بالشكل نفسه إلى أن يصل في النهاية إلى الشخص الذي خَبَرَ الموضوع بشكل مباشر. وبسبب سلسلة السببية هذه، يتسنى للمرء الحديث عن شيء ما دون أن يَخْبُره بشكل مباشر.

المضمون الذهني الضيق

تُعد تجربة توأم الأرض، تجربة «هيلاري بوتنام» الفكرية، جزءًا من نظرية أكبر تُعرف باسم «المضمون الذهني الواسع»، وهي النظرية المضادة للنظرية التي تحمل اسم «المضمون الذهني الضيق». والمبدأ الأساسي الذي تقوم عليه نظرية المضمون الذهني الضيق هو أن المضمون الذهني داخلي (أو محايث)، وبالتالي، على النقيض من النزعة الخارجية الدلالية لدى «بوتنام»، فإن المضمون لا يعتمد على بيئة الفرد على الإطلاق؛ بل إنه خاصية محايثة للشيء. (فعلى سبيل المثال: من الخصائص المحايثة للقطعة المعدنية شكلها المستدير، لكن عندما تكون

العملة في جيب أحدهم، فتلك خاصية خارجية). وبالتالي، إن المضمون الضيق لفكرة أحدهم عن شيء ما تسري على كل نسخة طبق الأصل من هذا الشيء.

وبعض من يدفعون بواقعية نظرية المحتوى الفكري الضيق، يزعمون أن المحتوى الفكري والسلوك إنما هما نتيجة سلسلة سببية تبدأ من معتقداتنا. وبكلمات أخرى، نحن نتصرف بالشكل الذي نتصرف به نتيجة معتقداتنا ورغباتنا. ولكن ثمة آخرين يزعمون أن الناس لديهم قدرة على استبطان أفكارهم، أي لا بد أن لدينا القدرة على التحقق مما إذا كان ثمة مضمون واحد متضمن في فكرتين مختلفتين من أفكارنا أم لا. وحسب هذا الزعم، فإنه، ولما كان الأوسكاران غير واعيين بالتركيب الكيميائي الخاص بالـ H_2O والمادة «س»، فلا سبيل أمامهما لمعرفة ما إذا كانت أفكارهما - عندما يفكران في الماء - متعلقة بالـ H_2O أم بالمادة «س»؛ لأنهما غير واعيين أصلًا بوجود مادة أخرى مماثلة للماء. لفهم هذا على نحو أفضل، اخترع الفلاسفة مفهوم «التحول البطيء». ماذا لو تسنى لأوسكار الأول الانتقال إلى كوكب الأرض التوأم؟ في البداية، سيظل يحتفظ بأفكاره المائية حول هذه المادة، ولكن، مع مرور الوقت، ومع تفاعله مع المادة «س»، ستبتعد أفكاره أكثر عن الـ H_2O، إلى أن تحل محلها أفكاره عن المادة «س» بشكل كامل. ومع مرور الوقت، ستنطوي أفكاره عن الماء على مضمون واسع مختلف (لن يعي «أوسكار» هذا التحول لأنه سيبدو له أن مضمون أفكاره لا يزال هو نفسه كما كان دائمًا). ولكي نتمتع بالقدرة على استبطان أفكارنا، ونتحقق مما إذا كانت مضامينها مختلفة أم لا، فإننا نحتاج إلى المضمون الذهني الضيق لا المضمون الواسع.

إن المضمون الذهني الضيق مفهوم مثير للجدل بين الفلاسفة؛ فالكثير من الفلاسفة يرفضونه لصالح المضمون الواسع. وتجربة توأم الأرض ل«بوتنام» هي أشهر مثال للأسباب التي تجعل من مفهوم المضمون الواسع أكثر معقولية ومنطقية. ويتمتع الأوسكاران كلاهما بالخصائص الداخلية نفسها؛ ومع ذلك،

يشيران إلى مادتين مختلفتين. وبالتالي، فإن الخصائص الداخلية ليست كافية لتحديد ما يشير إليه الأوسكاران بالضبط. ويعيدنا هذا إلى عبارة «بوتنام» الشهيرة: «المعنى ليس في الدماغ!».

آرثر شوبنهاور (1788- 1860)

الفيلسوف المتشائم

وُلد «آرثر شوبنهاور» في 22 فبراير عام 1788 بمدينة دانزيج (جدانسك في العصر الحالي) في بولندا. وعندما كان «شوبنهاور» شابًّا، عرض عليه والده التاجر - على الرغم من ميول «شوبنهاور» الأكاديمية - هذا العرض: إما أن يستعد للالتحاق بالجامعة، وإما أن يسافر مع والديه عبر أوروبا، وبعد ذلك بمقدوره أن يتدرب لدى تاجر ما عند عودته من أسفاره. اختار «شوبنهاور» أن يسافر مع عائلته، وخلال أسفاره، شهد بشكل مباشر معاناة الفقراء في جميع أنحاء أوروبا. ولعبت هذه التجربة دورًا كبيرًا في تشكيل نظرته المتشائمة للعالم، الصفة التي اشتهر بها فيما بعد كفيلسوف.

وعند عودته من رحلته من أوروبا، بدأ «شوبنهاور» الاستعداد لبدء مسيرته المهنية تاجرًا بالتدرب لدى أحد التجار، منفذًا اتفاقه مع والده. وعندما بلغ «شوبنهاور» السابعة عشرة، مات والده (اعتقد «شوبنهاور» أن وفاة والده كانت انتحارًا)، وبعد عامين، ترك تدريبه التجاري، واستهل مسيرته الأكاديمية.

وعندما التحق «شوبنهاور» بالجامعة، بدأت والدته، التي انتقلت إلى فايمار، الانخراط في الدوائر الفكرية والاجتماعية. ولما كانت والدته تعمل كاتبةً، وتعقد صالونًا فكريًّا يتردد عليه العديد من مفكري هذا العصر، قدمت ابنها إلى «يوهان فولفجانج جوته» (الذي اشترك مع «شوبنهاور» في النهاية في وضع نظرية في الألوان) و«فريدريش ماير» (الذي لفت انتباه «شوبنهاور» إلى الفكر الشرقي).

توترت علاقة «شوبنهاور» بوالدته بشدة لدرجة أنها طلبت منه عندما بلغ الثلاثين ألا يتحدث معها أبدًا مرة أخرى.

وبحلول عام 1809، كان «شوبنهاور» في جامعة جوتينجن يدرس الطب، لكنه عندما وصل إلى الفصل الدراسي الثالث، قرر التحول إلى دراسة الفلسفة. وانتقل «شوبنهاور» إلى جامعة برلين في نهاية المطاف ليواصل دراساته الفلسفية. وفي عام 1813، وبسبب هجوم الجيش الكبير بقيادة «نابليون»، هرب «شوبنهاور» إلى بلدة صغيرة تُدعى رودولشتات، حيث ألَّف كتابه *The Fourfold Root of The Principle of Sufficient Reason*، الذي يتناول فيه فكرة العلة الكافية. وفي العام التالي، انتقل «شوبنهاور» إلى مدينة دريسدن حيث سيضع نظريته الشهيرة في اللون في كتاب حمل اسم *On Vision and Colors*، بالإضافة إلى لمحة عامة عن نسقه الفلسفي في كتاب حمل اسم *The World as Will and Representation*.

وبحلول عام 1820، أصبح «شوبنهاور» محاضرًا بجامعة برلين، حيث أخذ يتنافس تنافسًا شديدًا مع زميله في الجامعة «فيلهلم هيجل»، لدرجة أنه كان يجدول محاضراته في الوقت نفسه الذي يلقي فيه «هيجل» محاضراته، وذلك حتى يجبر الحضور على اختيار أحدهم على حساب الآخر. لكن، وفي حين كانت محاضرات «هيجل» تعج بالحضور من الطلبة، فإن محاضرات «شوبنهاور» لم يكن يحضرها سوى قلة معدودة، ليسيطر التشاؤم عليه، ويصيبه النفور من العالم الأكاديمي. ولم تلقَ أعماله رواجًا إلا في سنواته الأخيرة، ليصبح فيلسوفًا ذا شعبية في جميع أنحاء أوروبا.

فلسفة شوبنهاور

على الرغم من أن أعمال «شوبنهاور» الفلسفية كانت عمومًا معنية بالعديد من الموضوعات المختلفة، فإن الثيمة الأساسية التي طبعت فلسفته هي التشاؤم، وملازمة الألم للوضع البشري.

الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية

في أطروحته التي نشرها عام 1813، تناول «شوبنهاور» الافتراض الذي ساد بين الفلاسفة، الذي يقول إن الكون قابل للفهم، وانتقد مبدأ العلة الكافية، الذي ينص على أن الأشياء الحقيقية قابلة للعقلنة. وأوضح «شوبنهاور» أنه لكي نستخدم مبدأ العلة الكافية، فإنه يتعين على المرء أن يكون قادرًا على التفكير في شيء ما يتطلب تفسيرًا، ما يقتضي وجود ذات مفكرة. وبالتالي فإن العقل المدرِك هو الشيء الوحيد الذي يجعل الخبرة ممكنة. ويخلص من هنا إلى أن العالم ليس سوى تمثل.

فلسفة «الإرادة»

قد يكون عمل «شوبنهاور» الفلسفي الأبرز هو نظريته عن الدافع البشري. انتقد «شوبنهاور» التفاؤل الذي تنطوي عليه نظريات «كانت» و«هيجل»، التي تزعم أن المجتمع والعقل يحددان أخلاق المرء. وبدلًا من ذلك، قال «شوبنهاور» إن ما يحرك المرء هو رغباته، أو «إرادة الحياة» التي لا يمكن إشباعها قط، وهذه الإرادة هي ما تحرك البشرية جمعاء. وهنا تحديدًا نرى إخلاص «شوبنهاور» للتشاؤم، ونظرته السلبية للبشرية، التي تسيطر على نسقه الفلسفي بالكامل. الإرادة، وفقًا لـ«شوبنهاور»، هي سبب معاناة البشرية، وهذه المعاناة إنما هي نتيجة الرغبة المستمرة في المزيد.

ويخلص «شوبنهاور» إلى أن الرغبة البشرية (وبالتالي الفعل البشري) ليس لها اتجاه واضح، أو لا يحكمها أي منطق، وبالتالي هي عبثية. وزعم «شوبنهاور» أن العالم ليس مكانًا فظيعًا فحسب (مدللًا على ذلك بشيوع القسوة والمرض والمعاناة... إلخ)؛ بل إنه العالم الأسوأ من بين جميع العوالم، ولو قُيد له أن يكون أسوأ قليلًا، لتوقف عن الوجود.

الجمال

حسب «شوبنهاور»، يفصل الجمال العقل عن الإرادة، كما أنه - أي العقل - لا يرتبط بالجسد. اعتبر «شوبنهاور» أن الفعل الفني موجود قبليًّا في عقل الفنان قبل أن يشرع الفنان في خلق أي شيء، أو أنه، بكلمات أخرى، فعل عفوي، في حين أن الجسد ليس سوى امتداد للإرادة.

فإذا كانت الإرادة التي تحرك البشرية قائمة على الرغبة، فإن الفن يسمح للمرء بأن يهرب مؤقتًا من الألم الملازم للوجود في هذا العالم؛ لأن التأمل الجمالي يجعل المرء يتوقف عن إدراك العالم على أنه مجرد تمثل. فالفن إذن أقوى من العلة الكافية. وبالنسبة لـ«شوبنهاور»، فإن الموسيقى هي أنقى الأشكال الفنية؛ لأنه اعتقد أن لها القدرة على احتواء الإرادة.

الأخلاق

في نظريته عن الأخلاق، حدد «شوبنهاور» ثلاثة دوافع رئيسية تحكم منظومة الأخلاق لدى البشر: الأنانية، والحقد، والتعاطف.

- **الأنانية:** الأنانية مسئولة عن دفع البشر إلى القيام بأفعال تخدم مصالحهم الذاتية، وتشبع رغبة الفرد في الحصول على اللذة والسعادة. واعتقد «شوبنهاور» أن معظم أفعال البشر تنبع من الأنانية.
- **الحقد:** يميز «شوبنهاور» بين الأفعال المبنية على الأنانية، والأفعال الصادرة عن الشعور بالحقد، وتكون مستقلة عن المنفعة الشخصية، وتصاحبها نية إيذاء الآخرين.
- **التعاطف:** وفقًا لـ«شوبنهاور»، التعاطف هو الشعور الوحيد الذي قد يدفع المرء للقيام بأفعال أخلاقية؛ فالأفعال الوحيدة التي قد يسعى إليها الإنسان عن وعي وقصد هي الأفعال الخيرة، إذ لا يمكن أن تصدر هذه الأفعال عن إحساس بالواجب، أو رغبة في المنفعة الشخصية.

نظر «شوبنهاور» أيضًا إلى الحب على أنه قوة غير واعية تعضد «إرادة الحياة»، وقوة تجعل الإنسان راغبًا في التكاثر، وبالتالي الاستمرار في الوجود.

الفلسفة الشرقية

يُعرف عن «شوبنهاور» أنه أحد الفلاسفة الأوائل الذين دمجوا الفكر الشرقي في فلسفاتهم، وكان «شوبنهاور» منجذبًا تحديدًا إلى الفلسفة الشرقية. تأثرت نظرته المتشائمة إلى العالم بشكل كبير بالحقائق النبيلة الأربع التي تتبناها الفلسفة الشرقية، بل إنه استخدمها في الواقع كأساس شيد عليه نظريته المتشائمة:

الحقائق النبيلة الأربع	إضافات «شوبنهاور»
1. الحياة تعني المعاناة.	العالم ما هو إلا فكرة.
2. أساس المعاناة هو الرغبة.	أ. سبب المعاناة هو الإرادة. ب. العالم ما هو إلا إرادة.
3. الأمل موجود.	ضعيف هو الأمل.
4. يمكن العثور على الأمل في الطريق النبيل الثماني.	يمكن العثور على الأمل في: أ. تأمل الجمال ب. خلق الجمال

زعم «شوبنهاور» أن العالم ما هو إلا فكرة، *أو* «تمثل»، أي أنه لا يكفي أن العالم مليء بالمعاناة؛ بل إنه أيضًا غير حقيقي، وليس سوى صورة للواقع (فكرة شبيهة كثيرًا بكهف أفلاطون). أما ما يعنيه بقوله أن العالم ما هو إلا إرادة، فهو أن الإرادة تُوجد تحت السطح الظاهر لكل الموجودات.

نهل «شوبنهاور» أيضًا من أمهات الكتب في الفلسفة الهندوسية، أي الأوبانيشاد، عندما صاغ فكرته المركزية في فلسفته: إن الحياة ما هي إلا تعبير عن الإرادة.

كارل ماركس (1818-1883)

الأب الروحي للشيوعية

وُلد «كارل ماركس» في الخامس من مايو عام 1818 في بروسيا. كان والد «ماركس» محاميًا ناجحًا، شارك في حركة الإصلاح البروسية، ويقدر كثيرًا أعمال «فولتير» و«كانت». وعلى الرغم من أن والديه كانا يهوديين، فقد اعتنق والده اللوثرية في أعقاب صدور قانون عام 1815، الذي حظر تمتع اليهود بحقوق المواطنة الكاملة.

التحق «كارل ماركس» بجامعة بون عام 1835، قبل أن ينتقل إلى جامعة برلين بناءً على طلب من والده (الذي اعتقد أن جامعة برلين جامعة أفضل). وفي جامعة برلين، شرع «ماركس» في دراسة القانون، قبل أن يتحول إلى دراسة الفلسفة، وبدأ دراسة أعمال «هيجل». وسرعان ما انضم «ماركس» إلى مجموعة متطرفة من الطلبة عُرفوا باسم ال«هيجل»يين الشباب، الذين انتقدوا المؤسسات الدينية والسياسية التي كانت قائمة آنذاك.

وعام 1841، حصل «ماركس» على درجة الدكتوراه من جامعة ينا، حيث كتب أطروحته عن الفلسفة الطبيعية القديمة لدى الإغريق. وحُرم من شغل منصب تدريسي في الجامعة بسبب أيديولوجيته السياسية المتطرفة. بدأ «ماركس» بعد ذلك العمل صحفيًّا، وأصبح محررًا بجريدة *راينيش تسايتونج* الليبرالية عام 1842، إلا أن الحكومة أغلقت الجريدة بعد عام واحد فقط. وبعد ذلك، تزوج «ماركس» وانتقل إلى باريس، حيث اشترك مع فريدريش إنجلز عام 1844 في كتابة نقد لـ «برونو باور» (صديق سابق وأحد ال«هيجل»يين الشباب). وسرعان ما طُرد «ماركس» من فرنسا بسبب عمله مرة أخرى كاتبًا لدى جريدة متطرفة

(هذه الجريدة كانت وثيقة الصلة بإحدى المنظمات التي عرفت فيما بعد باسم العصبة الشيوعية)، ونتيجة لذلك، انتقل إلى بروكسل.

وخلال فترة إقامته في بروكسل، تخلى «كارل ماركس» عن أيديولوجية ال«هيجل»يين الشباب عندما اطلع على الأفكار الاشتراكية. وخلال إقامته في بروكسل، وضع «ماركس» نظريته في المادية التاريخية، التي طرحها في كتابه *الأيديولوجية الألمانية*، وألَّف أيضًا كتابه *أطروحات حول فيورباخ* (التي لم تُنشر إلا بعد موته؛ لأنه لم يتمكن من العثور على ناشر يرغب في نشر كتبه).

وفي عام 1846، في محاولة منه لربط جميع اشتراكيي أوروبا بعضهم ببعض، أسس «ماركس» لجنة التواصل الشيوعي. ألهمت الأفكار التي طرحها «ماركس» الاشتراكيين في إنجلترا ليؤسسوا العصبة الشيوعية، وفي عام 1847، وبطلب من اللجنة المركزية التي كانت تجتمع في لندن - كتب «ماركس» وإنجلز *بيان الحزب الشيوعي* (يُعرف عمومًا باسم *البيان الشيوعي*). نُشر *البيان الشيوعي* عام 1848، ليُطرد «كارل ماركس» في أعقابه من بلجيكا عام 1849. وبعد ترحيله من فرنسا، ورفض بروسيا إعادة تجنيسه، انتهى المطاف بـ«ماركس» في لندن، حيث شارك في تأسيس جمعية تثقيف العمال الألمان، وأسس أيضًا المقر الجديد للعصبة الشيوعية. وفي عام 1867، نشر «ماركس» المجلد الأول من كتابه الاقتصادي *رأس المال*، الذي يُعد أعظم إنجازاته. قضى «ماركس» بقية حياته يعمل على مخطوطات المجلدين التاليين، إلا أنه مات قبل إنجازهما، ليُنشرا بعد وفاته.

الموضوعات الفلسفية التي تناولها ماركس

الهم الأساسي الذي سيطر على فلسفة «ماركس» هو دور الفرد كعامل، وموقعه من عملية تبادل السلع والخدمات.

المادية التاريخية

تأثر «ماركس» تأثرًا كبيرًا بفلسفة «هيجل»، وبخاصة اعتقاد «هيجل» أن الوعي البشري تطور من محاولة فهم الموجودات البسيطة، ليصل إلى الوعي بالذات، وإجراء العمليات الفكرية الأعلى والأكثر تعقيدًا وتجريدًا. زعم «هيجل» أن التاريخ أيضًا، مثله مثل الوعي، مر بعملية جدل مماثلة؛ فالتناقضات التي يعج بها عصر معين، تقود إلى عصر جديد يحاول التوفيق بين هذه التناقضات.

وعلى الرغم من أن «ماركس» اتفق مع «هيجل» في جزء كبير من نظرته للتاريخ، فإن «هيجل» كان مثاليًّا، في حين عَد «ماركس» نفسه ماديًّا. أي أنه في حين اعتقد «هيجل» أن الأفكار هي الطريقة الرئيسية التي يتفاعل بها الناس مع البيئة المحيطة، وأن للمرء القدرة على فهم التاريخ بناءً على الأفكار التي تمثل هذا العصر، آمن «ماركس» بأن النظام الذي ينتظم فيه المجتمع خلال فترة معينة من التاريخ هو في الواقع أهم ما يعبِّر عن هذا المجتمع. لقد نظر «ماركس» إلى التاريخ على أنه نمط تطوري يتكوَّن من سلسلة من الأنظمة الاقتصادية التي تؤدي إلى خلق مجتمعات مختلفة من خلال إثارة مشاعر الاستياء بين الطبقات الاجتماعية.

اغتراب العامل

جادل «ماركس» بأن العنصر الأساسي في إحساس المرء بالرفاهية، والجانب الأهم الذي يسهم في تكوين صورته عن نفسه هو العمل. فعندما يعمل المرء على تحويل مادة خام إلى شيء ذي قيمة، يرى المرء نفسه في هذا الشيء، ويشعر بأنه كما لو أنه حقق شروط الوجود. وزعم «ماركس» أن العمل ليس فقط شكلًا من أشكال الخلق؛ بل إنه أيضًا تعبير عن هوية المرء، وسبيله إلى النجاة في هذا العالم.

ويمضي «ماركس» إلى الإشارة إلى أن الرأسمالية، النظام الذي يقوم على الملكية الخاصة، تسلب العامل تقديره لذاته، وتسلبه هويته، وهذان الشيئان لا

غنى للعامل عنهما. فالعامل، بعد فصله عن المنتج، أصبح مغتربًا عن عمله، وعن نفسه، وعن زملائه، فلم يعد يشعر العامل بالرضا عن نفسه، وأصبح ينظر إلى العمل على أنه مجرد وسيلة للنجاة. وبما أن العامل أصبح مغتربًا عن عملية الإنتاج، وبما أن العمل عنصر رئيسي في تشكيل هوية المرء، فإنه ما من مفر من اغتراب المرء عن نفسه وعن الإنسانية ككل. وهذا الشعور المستمر بالاغتراب، الذي تخلقه الرأسمالية، سيؤدي إلى نمو الكراهية بين الطبقات، كما أشرنا في الجزء الخاص بالمادية التاريخية، ما سيؤدي في النهاية إلى تدمير الرأسمالية.

نظرية قيمة العمل

أشار «ماركس» إلى أن كلمة *سلعة* تعني «شيئًا ماديًّا يشبع الحاجات أو الرغبات». يميز «ماركس» أيضًا بين قيمة الاستعمال (قدرة السلعة على إشباع هذه الحاجات أو الرغبات) وقيمة المبادلة (قيمة السلعة في مقابل السلع الأخرى مَقِيسة بالمال). جميع السلع من نتاج العمل، ووفقًا لـ«ماركس»، لا يجوز تحديد قيمة السلعة وفقًا لأشياء مثل العرض والطلب؛ بل يجب أن تستند إلى مقدار العمل الذي أدى إلى خلق هذه السلعة. وعليه، يجب أن تمثل السلعة في السوق حجم العمل والجهد الذي بُذل فيها.

نظرية قيمة العمل

لنظرية «ماركس» في قيمة العمل أهمية كبيرة؛ إذ إنها أصبحت أساس نظريته في الاستغلال، والتي تقول إن الربح إنما هو حصيلة استغلال أصحاب العمل للعمال.

لكي يشبع المرء حاجاته ورغباته من خلال شراء السلع، فإنه يتعين عليه أولًا أن ينتج سلعًا من جهده ويبيعها، وعمليات التبادل السلعي هذه لا يمكن أن تتم إلا من خلال استعمال المال. وقد جادل «ماركس» بأن الدافع لدى الرأسماليين لا

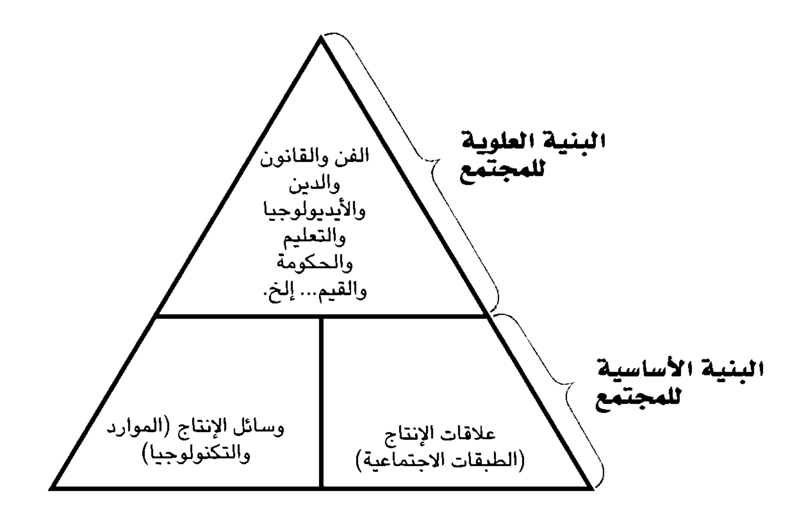
تحركه الرغبة في السلع، بل في المال من أجل المال. وقد استغل الرأسماليون حاجة العمال للسلع، وابتكروا نظام الأجور وساعات العمل للحصول على أكبر قدر ممكن من العمل بأقل تكلفة، ثم بيع السلع (للعمال) بقيمة أكبر من التكلفة التي تكبدوها لإنتاجها (في شكل أجور للعمال) لا بقيمتها الحقيقية (قيمة جهد العمال)، وبخلق ما سماه «ماركس» «فائض القيمة»، يستغل الرأسماليون العمال.

نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج

وفقًا لـ«ماركس»، يُعرف تنظيم المجتمع لعملية الإنتاج الاقتصادي باسم «نمط الإنتاج». وداخل نمط الإنتاج هذا، هناك ما يُسمى بـ «وسائل الإنتاج»، التي يستخدمها المجتمع لإنتاج السلع (مثل المواد الخام والمصانع والآلات بل العمل كذلك). ثم يمضي «ماركس» إلى وصف «علاقات الإنتاج» على أنها العلاقات بين من لا يملكون وسائل الإنتاج (مثل العمال)، ومن يملكونها (مثل البرجوازيين أو الرأسماليين). زعم «كارل ماركس» أن محرك التاريخ هو التفاعل بين نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج. ومع استمرار نمط الإنتاج في التطور في اتجاه استغلال السعة الإنتاجية القصوى، ستبدأ مشاعر العداء الظهور بين طبقات المجتمع، الطبقات التي تنتظم وفق علاقات الإنتاج (بكلمات أخرى، سيصبح الصراع كالآتي: الملاك في مواجهة العمال).

ويقوم نمط الإنتاج الذي يُعرف بالرأسمالية، حسب «ماركس»، على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. كما تقوم الرأسمالية على مبدأ الحصول على أكبر قدر ممكن من العمل مقابل أقل تكلفة ممكنة، ولا يحصل العمال على أجور سوى حد الكفاف الذي بالكاد يسمح لهم بالبقاء على قيد الحياة لمواصلة الإنتاج. ويقول «ماركس» إنها مسألة وقت قبل أن يدرك العمال طبيعة الاستغلال، والطبيعة العدائية للرأسمالية، ما سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الرأسمالية على يد طبقة العمال. ومن ثم سيحل نمط إنتاجي جديد محل الرأسمالية أساسه الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج؛ وهذا النمط هو الشيوعية.

التصور ال«ماركس»ي للمجتمع



تقديس السلعة

اعتقد «ماركس» أنه في سعي البشر لفهم العالم، أصابهم الهوس تجاه أشياء مثل المال (كيفية الحصول عليه، وكيفية إنفاقه... إلخ) والسلع (تكاليف شراء أو صناعة منتج ما، والطلب على المنتج... إلخ). أطلق «ماركس» على هذه الظاهرة اسم «التقديس الأعمى»؛ إذ يسيطر الهوس على الناس تجاه هذه الأشياء، الهوس، الذي بدوره، يمنع الناس من فهم الحقيقة. هذا التقديس الأعمى هو ما يمنع الناس من فهم حقيقة استغلال الطبقة العاملة. وبالتالي، في ظل الرأسمالية، فإن السعر السوقي لسلعة ما يحتاج إليها الناس في حياتهم اليومية لا ينطوي فقط على الرغبة في استغلالهم؛ بل إنه يخفي وراءه أيضًا استغلال العمال. وعليه، زعم «ماركس» أن شيوع تقديس السلعة هو ما يسمح لنمط الإنتاج الرأسمالي بالاستمرار من دون محاسبته على الاستغلال.

مارتن هايدجر (1889-1976)

الوجود والزمان

وُلد «مارتن هايدجر» في السادس والعشرين من سبتمبر عام 1889 في بلدة مسكيرش بألمانيا. وكانت مسكيرش بلدة ريفية شديدة المحافظة اجتماعيًّا ودينيًّا، وكان لهذه التربية أثر عميق في مسيرة «هايدجر» الفلسفية. وفي عام 1909، بدأ «هايدجر» دراسة اللاهوت في جامعة فرايبورج، ولكن بحلول عام 1911، حوَّل اهتمامه إلى الفلسفة.

وعلى الرغم من أنه تأثر تأثرًا شديدًا بالعديد من الفلاسفة، فقد كان لكتاب *الميتافيزيقا* ل«أرسطو»، ولا سيما رغبة «أرسطو» في فهم ما يوحد أنماط الوجود المختلفة، بالغ الأثر على «هايدجر». عمل «أرسطو» هذا، إلى جانب أعمال «إدموند هوسرل»، من عمل «هايدجر» مساعدًا له عام 1919، وشغل «هايدجر» كرسيه فيما بعد عند تقاعده، وقاده إلى تأليف عمله الأشهر: *الوجود والزمان*.

نُشر *الوجود والزمان* عام 1927، وأُشيد به باعتباره إضافة شديدة الأهمية إلى الفلسفة القارية. ولا يزال *الوجود والزمان* يُعد واحدًا من أهم أعمال القرن العشرين، ويُنظر إليه أيضًا على أنه كان مصدر إلهام العديد من أعظم المفكرين من الفلاسفة.

في أعقاب نشر *الوجود والزمان*، حدث تحول كبير في فلسفة «هايدجر»، وأشار إليه «هايدجر» باسم «النقلة». وبالنسبة له، لم تكن النقلة تحولًا في فكره، بل تحولًا في وجوده. لقد تحدث «هايدجر» عن جوانب هذه النقلة فيما عده ثاني أبرز أعماله *Contributions to Philosophy*، والذي لم يُنشر بالألمانية حتى عام 1989، على الرغم من أنه كُتب عام 1936 تقريبًا.

أصبح «هايدجر» عضوًا في الحزب النازي عام 1933، وانتُخب رئيسًا لجامعة فرايبورج. وعلى الرغم من أن الروايات التي تؤرخ لفترته على رأس الجامعة تتباين فيما بينها - بعض الروايات تقول إنه طبق السياسة النازية على التعليم في الجامعة بكل حماس، بينما تقول روايات أخرى إنه سمح بتطبيق هذه السياسة في الوقت الذي قاد فيه حركة مقاومة تجاه بعض جوانب السياسة النازية (مثل معاداة السامية) - فإن «هايدجر» لم يستمر طويلًا على رأس الجامعة، ليستقيل من المنصب عام 1934. وفي العام نفسه، بدأ «هايدجر» الابتعاد عن الحزب النازي، ولو أنه لم يتركه بشكل رسمي قط. وعندما انتهت الحرب العالمية الثانية، حققت لجنة اجتثاث النازية الخاصة بجامعة فرايبورج مع «هايدجر»، ومنعته من التدريس، ليستمر المنع حتى عام 1949، حيث أصبح بعدها أستاذًا فخريًّا.

الوجود والزمان

الوجود والزمان هو أبرز أعمال «مارتن هايدجر» وأكثرها تعقيدًا، وقد جعل من «هايدجر» أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين.

عني «هايدجر» بالإجابة عن السؤال الميتافيزيقي الذي يبحث معنى «أن نُوجد». يبدأ «هايدجر» الإجابة عن السؤال بدراسة أعمال «ديكارت»، الذي زعم أن *الوجود* يأخذ ثلاثة أشكال مختلفة:

1. الكيانات التي لا تحتاج إلى كيانات أخرى.
2. الجواهر العاقلة (الجواهر غير المادية)
3. الجواهر الممتدة (الجواهر المادية)

وفقًا لـ«هايدجر»، هذا التصور عن الوجود يؤدي إلى «تفاوتات لا نهائية»؛ لأنه يفترض أن الوجود ممكن في جميع الحالات، وهذا ببساطة غير منطقي. ثانيًا، خلص «هايدجر» إلى أن تصور «ديكارت» للوجود غير صحيح، لأن اكتشافات «ديكارت» تُظهر ببساطة أن العالم مكون من جواهر ممتدة، وهذا معناه ببساطة أن الوجود يعني «معرفة الآخر».

اعتقد «هايدجر» على الناحية الأخرى أن أفضل طريقة لفهم الوجود تتمثل في النظر إلى دواخلنا واستنطاق ذواتنا. وأطلق «هايدجر» على هذه العملية اسم *الدازاين* *Dasein* الذي يعني «الوجود، أو الكينونة، أو الهُناك»، وهذه العملية، وفقًا لـ«هايدجر»، تعني طرح سؤال ماهية الوجود على الوجود نفسه. وعليه، فإن *الدازاين* هو الوجود المفسر لذاته، أي الوجود عندما يقول المرء «أنا»، أي الذات التي لها «كينونة» ومن ثم، فإن تفسير الذات إذن يعادل الوجود.

ثم يمضي «هايدجر» إلى توضيح أنه ثمة ثلاثة أنماط من الوجود:

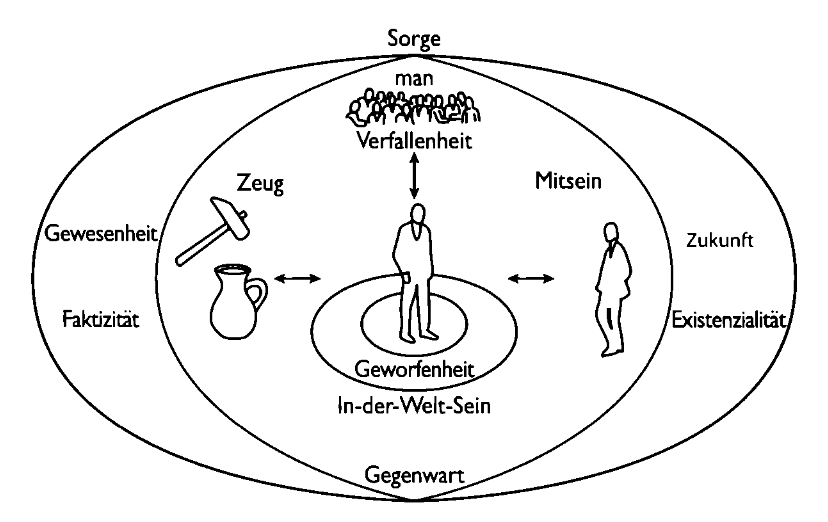
1. *الدازاين*.
2. الحاضر في متناول اليد (الكائنات التي تُوجد عندما تنظر إلى شيء ما أو تلاحظه، والتي لا تُعنى إلا بالحقائق والمفاهيم المجردة).
3. الموجود في متناول اليد (وجود الأشياء مثل الأدوات، التي لا يتحقق وجودها من خلال قابليتها للاستعمال فحسب، بل إنها أيضًا قابلة للاستعمال لأنها موجودة).

في *الدازاين*، النمط العادي للوجود، ليس هناك مجال للحديث عن أصالة أو عدم أصالة الوجود، لأن الوجود هو الوجود في الحياة العادية المبتذلة. والأمر يتجاوز ذلك؛ *فالدازاين* يعني كما لو أن الحياة هي التي تعيش الشخص، لا الشخص هو الذي يعيش الحياة.

وفي رأي «هايدجر»، إن السعي إلى تكوين تصورات عن الذات مسعى في غير محله؛ لأن الذات بذلك تتحول إلى كائن. وبالتالي، يجب النظر إلى الذات على أنها «الوجود في العالم». وبدلًا من النظر إلى البيئة على أنها تعج بالكائنات، يجب النظر إليها على أنها تعج *بالموجودات*. ويُطلق على هذه الموجودات اسم *زيوج* *Zeug* الذي يعني «الأشياء»، التي تُستخدم في إنجاز المشروعات. *والزيوج* لا دلالة ولا معنى لها إلا في سياق استعمالها ضمن المشروع (المشروعات)، أو عند مقارنتها بالأشياء الأخرى التي هي جزء من المشروع (المشروعات). وعليه، فإن وجود *الزيوج* (الأشياء) هو من النوع الحاضر في متناول اليد. إذن، وجود الشيء هو وجود مُعطى؛ أي أنه لا يُوجد إلا في سياق مشروع خاص *بالدازاين*، وفي سياق الأشياء الأخرى المُستخدمة في هذا المشروع. بكلمات أخرى، الأشياء (*الزيوج*) لا تكتسب وجودها إلا بالإحالة إلى الأشياء الأخرى.

إلا أن *الدازاين* ليس بمقدوره خلق المعنى؛ لأنه ليس كيانًا وحدويًّا حاضرًا بذاته بشكل كامل. إن فردانية *الدازاين* تخلق منظورًا فريدًا لكن معيبًا؛ لأنه يجعل وجوده دائمًا بالإحالة إلى أشياء أخرى، ودائمًا موجود في عالم تسكنه أشياء أخرى. والأدوات (مثل اللغة والمشروعات والكلمات) ليست لشخص واحد فقط، لذا فإن *الدازاين* هو ما يشير إليه «هايدجر» باسم «الوجود الذاتي».

ويخلص «هايدجر» إلى أن وجود *الدازاين* هو الزمان. ففي حين أن *الدازاين*، الفاني، يمتد من الميلاد حتى الموت، فإن إدراك *الدازاين* للعالم يكون من خلال التراث والتاريخ.



من اليسار إلى اليمين: *Gewesenheit* تعني «الوجود الماضي»، و *Faktizitat* تعني «الرمي»، لأن البشر، حسب «هايدجر»، رُمي بهم في العالم، و*Zeug* تعني «الأدوات»، والأشياء التي يمكن أن يحظى معها الإنسان بعلاقة ذات معنى. و*Sorge* تعني «الاهتمام» أو «القلق»، الذي هو، حسب «هايدجر»، أساس وجود المرء في العالم، لأنه هو ما يشعرنا بالوجود، و *Verfallenheit* تعني «ساقطًا»، و*Geworfenheit* تعني «مرمي»، و*In-der-Welt-Sein* تعني «الوجود في العالم»، و*Gegenwart* تعني «حاضرًا»، و *Mitsein* تعني «الوجود مع»، و*Zukunft* تعني «المستقبل»، و*xistenzialität* تعني «الموجودية».

النقلة

في وقت ما بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ تركيز «هايدجر» يتحول إلى شيء آخر؛ حيث بدأ يركز على الكيفية التي يرتبط بها السلوك في حد ذاته على حالة «الانفتاح على الوجود». وقد أشار «هايدجر» إلى أن الاستمرار في حالة الانفتاح القبلية هذه هو جوهر الوجود البشري، وزعم أن الإنسان الحديث نسي هذا الانفتاح. وبحسب «هايدجر»، فإن هذا النوع من الانفتاح كان انفتاحًا أصيلًا خلال زمن الفلاسفة ما قبل سقراط مثل هيراقليطس وأناكسيماندر، إلا أنه بات طي النسيان بدايةً من أفلاطون.

أصبح «هايدجر» أيضًا مهتمًّا بالتقنية والشعر، زاعمًا أن كليهما وسيلة لـ«الكشف» عن الوجود. وفي حين أن ابتداع قصائد شعرية جديدة لديه القدرة على الكشف عن الوجود، فإن التقنية الجديدة «تؤطر» الوجود (المفهوم الذي أطلق عليه اسم *Gestell*) ويبرز التمايز بين الذات والموضوع. وقد قال «هايدجر» إنه في حين تستطيع التكنولوجيا أن تلعب دورًا في مساعدة البشر على فهم وجودهم فهمًا جديدًا، فإن عملية التأطير التي تقوم بها التقنية تهدد قدرة الجنس البشري على الكشف عن الحقيقة الأساسية واختبارها.



فولتير (1778-1694)

الفيلسوف المثير للجدل

وُلد فرانسوا ماري دارويت (الذي عُرف لاحقًا باسم «فولتير») يوم 21 نوفمبر عام 1694 في باريس بفرنسا. ويعد «فولتير» أهم فيلسوف على الإطلاق في عصر التنوير. وكانت المؤلفات التي كتبها «فولتير» على مدار حياته من التنوع بمكان لدرجة يصعب معها تصنيفه فيلسوفًا بالمعنى التقليدي للكلمة. ف«فولتير» كتب أيضًا المسرحيات والروايات والأعمال التاريخية، والشعر، والمقالات والكتب العلمية.

وُلد «فولتير» لعائلة تنتمي للطبقة المتوسطة؛ إذ كانت والدته تنحدر من عائلة نبيلة، ووالده كان يعمل موظفًا صغيرًا في وزارة المالية، بجانب أنه كان كاتب عدل. وفي عمر السابعة، توفيت والدة «فولتير»، ليصبح مقربًا من عرابه، شاتونوف، الذي كان صاحب فكر حر، وأثر بشدة في حياة «فولتير» عندما كان شابًّا؛ حيث ثقفه في الأدب واللاهوت، وشجعه على نبذ الخرافات.

بين عامي 1704 و1711، التحق «فولتير» بمدرسة لويس لو جراند في باريس، حيث درس الآداب الكلاسيكية، وبرع في تعلم اللغات (وفي حين سبق له تعلم اليونانية واللاتينية عندما كان أصغر سنًّا، فإنه أصبح أيضًا طليقًا في الإنجليزية والإسبانية والإيطالية). وعندما أنهى دراسته، عقد العزم على أن يصبح كاتبًا، إلا أن والده كان يرغب في أن يمتهن ابنه المحاماة، لقناعته بأن الكتَّاب لا يسهمون بشيء للمجتمع، وبالتالي، كذب «فولتير» على والده، وأخبره بأنه يعمل مساعدًا لدى أحد المحامين، في الوقت الذي كان يعمل فيه على تأليف أشعاره الهجائية. وفي النهاية، اكتشف والد «فولتير» الأمر، وأرسل ابنه إلى كلية الحقوق، ومع ذلك، واصل «فولتير» السير وراء شغفه، وبدأ الانخراط في الدوائر الفكرية.

مشكلة فولتير مع السلطة في فرنسا

على مدار حياته، كان لدى «فولتير» تاريخ في معارضة السلطة الفرنسية، ونتيجة ذلك، تعرض للسجن والنفي عدة مرات. وفي عام 1717، وعندما كان لا يزال في عشرينياته، سُجن أحد عشر شهرًا في سجن الباستيل الشهير لكتابته شعرًا هجائيًا بحق الوصي على الملك لويس الخامس عشر. وخلال فترة اعتقاله بالباستيل، كتب مسرحيته الأولى *أوديب*، التي نجحت عند نشرها، وبحلول عام 1718، اتخذ لنفسه اسم «فولتير»: (الذي نشأ عن تلاعب بالكلمات)، وعادةً ما يُشار إلى هذه اللحظة باعتبارها اللحظة التي انسلخ فيها رسميًا عن ماضيه.

وبين عامي 1726 و1729، وبعد أن أهان أحد النبلاء، أُجبر «فولتير» على العيش في المنفى في إنجلترا. وبينما كان في إنجلترا، اطلع «فولتير» على أفكار «جون لوك»، والسير إسحاق نيوتن، وعلى الملكية الدستورية البريطانية، التي كانت تكفل حرية الاعتقاد وحرية التعبير. وبعودته إلى باريس، كتب «فولتير» عن تجربته وآرائه عن بريطانيا، ونشر كتابه *مقالات فلسفية عن الأمة الإنجليزية Philosophical Letters on the English* عام 1733. وأثار هذا الكتاب حفيظة الحكومة الفرنسية والكنيسة بشدة، وأُجبر «فولتير» على ترك باريس مرة أخرى.

عاش «فولتير» في المنفى في شمال شرق فرنسا طوال الخمسة عشر عامًا التالية حيث إلتقى بـ «إيميلي دو شاتليه»، التي كانت معاونته. وواصل «فولتير» الكتابة في العلوم والتاريخ والأدب والفلسفة (ولا سيما الميتافيزيقا)، ولم يكتفِ «فولتير» بالمطالبة بالحرية الدينية، وفصل المؤسسة الدينية عن الدولة، بل إنه ذهب إلى حد هجر الدين كليةً.

وعندما ماتت دو شاتليه عام 1749، انتقل «فولتير» إلى مدينة بوتسدام ليعمل تحت حماية فريدريك العظيم، إلا أنه في عام 1753، وجد «فولتير» نفسه مرة

أخرى في خضم صراع محتدم عندما هاجم رئيس أكاديمية برلين للعلوم. وبعد ذلك، قضى «فولتير» فترة من الزمن يسافر من مدينة إلى أخرى، إلا أنه، وبسبب حظر دخوله الكثير من المدن، انتهى به المطاف في مكان قريب من الحدود السويسرية (وهناك ألَّف روايته الشهيرة *كانديد*).

وعندما بلغ الثالثة والثمانين، عاد «فولتير» في النهاية إلى باريس عام 1778، حيث استُقبل استقبال الأبطال. ومات «فولتير» في الثلاثين من مايو في العام نفسه.

فلسفة فولتير

تأثر «فولتير» بشدة بـ«جون لوك»، وبالتجريبية الشكوكية التي كانت سائدة في إنجلترا وقتذاك. ولم يكن «فولتير» مجرد منتقد صريح للدين، بل تحول أيضًا عن سبيل الفلسفة «الديكارتية»، وسخر من التفاؤل؛ سواء التفاؤل الديني، أو على مستوى حياة البشر العادية.

السياسة

نظر «فولتير» إلى الملكية الفرنسية، واستئثارها المطلق بالسلطة، نظرة سلبية تمامًا. ووفقًا له، كانت الطبقة البرجوازية ضعيفة وغير فعالة في حين أن الطبقة الأرستقراطية كانت شديدة الفساد والطفيلية، والعوام كانوا أسرى الخرافة والجهل، وكانت الفائدة الوحيدة للكنيسة تتمثل في إمكانية استخدام الضرائب الدينية التي تجمعها لتكوين قاعدة قوية بما يكفي لتحدي الملكية.

واعتقد «فولتير» أن الملكية الدستورية التي شهدها في إنجلترا، كانت الشكل المثالي للحكم. ولم يثق «فولتير» بالديمقراطية (زاعمًا أن الديمقراطية هي «حماقة الجموع»)، واعتقد أنه بمساعدة الفلاسفة، يمكن لملك مستنير أن يعزز

ثروة فرنسا وقوتها (الأمر الذي جادل «فولتير» بأنه أمر يتلاقى مع مصالح الملك الشخصية).

اللذة (الهيدونية)

كانت أفكار «فولتير» عن الحرية، وفلسفته برمتها في الواقع، مبنية على الأخلاق الهيدونية. وعادةً ما عبر «فولتير» عن تصوراته الأخلاقية في أعماله الشعرية، التي نستشف منها أنه كان يرى أن المرء ينال حريته الأخلاقية من خلال التحرر الحسي. وربطت أعمال «فولتير» تقييم أخلاقية الأفعال البشرية من عدمها بمدى شعور المرء باللذة؛ حيث أقام أفكاره الأخلاقية حول تعظيم اللذة، وفي الوقت نفسه تقليل الألم، كما ارتبطت أفكاره الهيدونية بنقده للدين؛ إذ كثيرًا ما هاجم تعاليم الكاثوليكية فيما يتعلق بالأنظمة الأخلاقية التي تدعو إلى تبتل رجال الدين، وتحتقر الجسد.

الشكوكية

على العكس من موقف فلاسفة آخرين مثل «ديكارت» (الذي كره «فولتير» فلسفته)، استندت أفكار «فولتير» الفلسفية بشكل كامل إلى الشكوكية. وبحسب «فولتير»، إن فلاسفة مثل «ديكارت» لم يكونوا سوى «فلاسفة *روائيين*»، وبالتالي لم يرَ أية فائدة تُذكر من نسج حكايات وقصص خيالية لشرح أشياء معينة في صورة متماسكة. فهذا النوع من الفلسفة، حسب «فولتير»، لم يكن فلسفة على الإطلاق، بل محض أدب خيالي. وزعم «فولتير» أن دور الفيلسوف هو أن يدرك أن عدم وجود تفسير أحيانًا ما يكون هو أكثر التفسيرات فلسفية. أي أن الفيلسوف يجب أن يحرر الناس من المبادئ المتصلبة والقوانين غير العقلانية.

لقد وظَّف «فولتير» النزعة الشكوكية في الدفاع عن إيمانه الأيديولوجي التام بالحرية، وزعم أنه ليست هناك أية سلطة مقدسة لدرجة تجعلها محصنة ضد النقد. وكان «فولتير» حادًّا وعدوانيًّا على الدوام في أفكاره؛ سواء فيما يتعلق

بالملكية أو الدين أو المجتمع. وطوال حياته، لجأ إلى الهجاء والسخرية لتقويض الفلسفات التي اشتهرت في زمنه. وعلى سبيل المثال، يسخر عمله الأشهر، ألا وهو *كانديد*، من التفاؤل ذي الصبغة الدينية الذي أبداه «جوتفريد لايبنتز».

الميتافيزيقا

زعم «فولتير» أن العلم كان آخذاً في الابتعاد عن الميتافيزيقا، وذلك يرجع في جزء كبير منه إلى الإنجازات الكبيرة التي حققها السير إسحاق نيوتن (الذي كان «فولتير» من أشد مناصريه). وجادل «فولتير» بأنه يجب حذف الميتافيزيقا من جملة العلوم بشكل كامل، وبالطبع، كان «فولتير» هو أبرز المنادين بهذه الفكرة في زمنه.

النسبية

نسب شيء معين إلى شيء آخر

إن النسبية ليست وجهة نظرة محددة، لكنها طيف واسع من وجهات النظر التي تشترك في نقطتين أساسيتين: إن الأفكار أو الأحكام أو الخبرات أو الواقع كذلك، إنما هي، بصورة ما، تنتسب إلى شيء آخر، وأنه ليست هناك وجهة نظر لها وجاهة أكثر من غيرها.

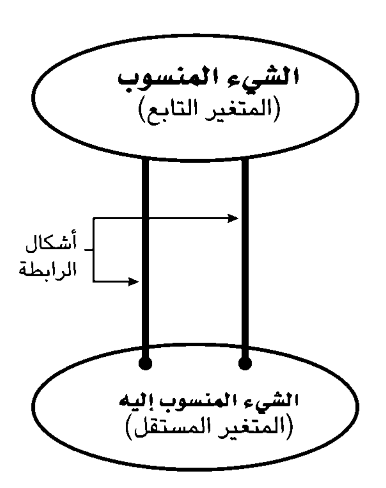
ويمكن اقتفاء أثر الأفكار النسبية في جميع الميادين التي تهتم الفلسفة بدراستها. وتبدو الحجج المدافعة عن النسبية في البداية معقولة، ولكنها تنتهي باستنتاجات غير معقولة. وفي كل الأحوال، تبدو هذه الحجج أقوى عند التفكير فيها على المستوى التجريدي، ولكنها تبدو فاسدة وسخيفة عند تطبيقها على المواقف الواقعية. ولهذا السبب، قلة من الفلاسفة فحسب هم من يدافعون عن النسبية.

لكن هذا لا يعني أن النسبية عقيمة وغير ذات جدوى. وفي الواقع، يُعرف بعض أهم الفلاسفة الذين عرفهم العالم على الإطلاق (أو يُتهمون بذلك) بأنهم نسبيون.

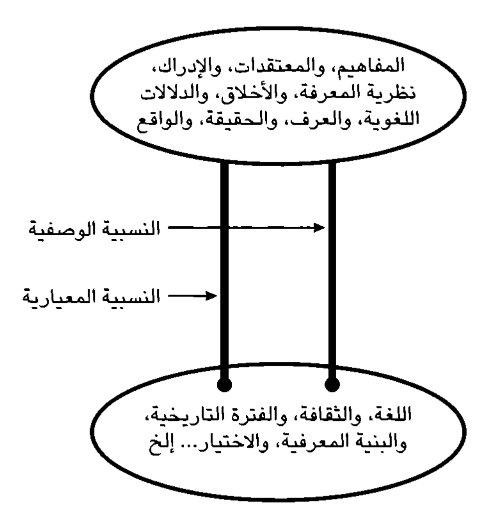
مفهوم النسبية

بشكل عام، يمكن للمرء أن يفهم النسبية على أنها: ص تنتسب إلى س.

ودعنا نفترض هنا أن ص، التي تُعد متغيرًا تابعًا، يمكن التعويض عنها بخصائص مختلفة من عالم الخبرات أو الأفكار أو الأحكام أو الواقع، في حين أن س تُعد متغيرًا مستقلًّا، أي يمكن التعويض عنه بأشياء يُعتقد أنها يمكنها تغيير قيمة ص. وتعبِّر جملة «ينتسب إلى» عن طبيعة الرابطة بين س وص.



تشمل الأمثلة للمتغيرات التابعة (ص) الإدراك، والواقع، والحقيقة، والعرف، والمعتقدات الأساسية، والمفاهيم المركزية، والأخلاق، والدلالات اللغوية.



وتشمل أمثلة المتغيرات المستقلة (س) الدين، واللغة، والفترة التاريخية، والثقافة، والعرق، والنوع، والمكانة الاجتماعية.

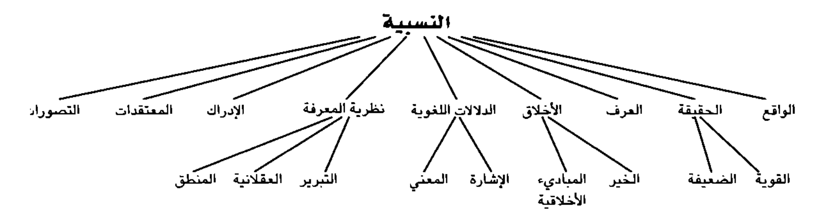
أنواع النسبية

النسبية الوصفية

النسبية الوصفية هي اعتقاد أن الثقافات المختلفة لديها أكواد أخلاقية مختلفة (وأيضًا أفكار ومنطق ... إلخ، مختلف). فلا يمكن مثلا تقييم مبادئ جماعة بشرية معينة على أساس مبادئ جماعة أخرى والعكس بالعكس، وبالتالي لا يمكن لأحد أن يقول كيف يمكن لجماعة معينة أن تتصرف. وبالتالي، فإن كل ما يمكن للمرء أن يفعله إزاء مبادئ الجماعات المختلفة هو وصفها. وتُعد النسبية الوصفية، على عكس النسبية المعيارية، نظرية متصلة بعلم الأنثروبولوجيا.

النسبية المعيارية

النسبية المعيارية نظرية في فلسفة الأخلاق؛ إذ تنص على أن الناس ينبغي لهم أن يتبعوا النظام الأخلاقي السائد في مجتمعهم أو في ثقافتهم. وبالتالي، فإن السلوك غير الأخلاقي هو السلوك الذي يتعارض مع النظام الأخلاقي السائد في هذا المجتمع أو هذه الثقافة. لكن ليس هناك مبدأ أخلاقي شامل؛ لأنه حسب النسبية المعيارية، فإن النظام الأخلاقي لمجتمع ما ليس أفضل أو أسوأ من النظم الأخلاقي لمجتمع آخر. وأخيرًا، وحسب النسبية المعيارية، يجب التسامح مع النظم الأخلاقية للمجتمعات الأخرى، ما يعني أنه من الخطأ الحكم على المعتقدات الأخلاقية الخاصة بمجتمع آخر، أو محاولة فرض معتقداتك الأخلاقية عليه.



مسألة الدرجة

إن الاختلاف في بعض المعتقدات والتصورات أو القواعد المعرفية بين ثقافتين لا يعني بالضرورة أنهما ثقافتان مختلفتان. ففي ظل النسبية، ثمة بعض الأفكار التي هي أكثر مركزية من غيرها.

فإذا كان هناك تصور ما يلعب دورًا مهمًّا في تطور معتقدات الجماعة، فإنه يُعد تصورًا مركزيًّا. وعندما يشير الفلاسفة إلى شيء ما باعتباره معتقدًا مركزيًّا، فإن هذا يعني أن هذا المعتقد من الأهمية بمكان للجماعة أو الفرد ما قد يؤدي في حال التخلي عن هذا المعتقد إلى التخلي عن المعقدات الأخرى نتيجةً ذلك. وعلى سبيل المثال، يمكن اعتبار الفكرة التي تقول إن الأشياء المادية تظل موجودة حتى في حالة عدم وجود أشخاص حولها لإدراكها، معتقدًا مركزيًّا، في حين يمكن النظر إلى الفكرة التي تقول إن للملوك الحق في حكم بلد ما استنادًا إلى الحق الإلهي على أنها معتقد غير دائم، وبالتالي فإنه معتقد غير مركزي. والتصورات والمعتقدات المركزية يرتبط بعضها ببعض، وعادةً ما تتداخل فيما بينها. وعليه، المركزية ليست مطلقة، وتنطوي على مدى واسع من الدرجات.

الحجج التي تؤيد النسبية

عادةً ما يتعامل الناس مع النسبية كأمر مسلَّم به، ولا يبحث أحد عن حجج تبررها، إلا أن الحجج الأكثر شيوعًا لتبرير النسبية تجدها فيما يلي.

الإدراك مشحون بالتصورات المسبقة

تزعم نسبية الإدراك أن إدراكنا (ما نراه ونسمعه ونشعر به... إلخ) لشيء معين في موقف ما، إنما هو نتيجة معتقداتنا وتوقعاتنا وتصوراتنا المسبقة. وبحسب نسبية الإدراك، فإن الإدراك ليس عملية فسيولوجية تجعل جميع الناس يدركون الأشياء بالطريقة نفسها.

وبما أن تصوراتنا وإدراكاتنا المشحونة بمعتقداتنا وتوقعاتنا المسبقة هي وصفية بطبيعتها فيما يتعلق بالطريقة التي تُقدم بها، فإنها لا تصلح للوصول إلى استنتاجات معيارية. وبالتالي، قد يكون من الصعب، بل من المستحيل، إضفاء طابع علمي صارم على الإدراكات عندما تكون الملاحظات، بكل وضوح، غير موضوعية ومتأثرة بتوقعاتنا ومعتقداتنا.

أشهر المواقف النظرية التي توضح هذه الفكرة هو الموقف الذي صاغه الفيلسوف «إن. آر. هانسون» الذي زعم مثلًا أن «يوهانس كيبلر» (الذي اعتقد بمركزية الشمس، أي أن الكواكب تدور حول الشمس) و«تيخو براهي» (الذي اعتقد بمركزية الأرض، أي أن الشمس والقمر يدوران حول الأرض، وبقية الكواكب تدور حول الشمس) كانا يريان كل يوم شروق الشمس نفسه، ومع ذلك كوَّنا تصورين مختلفين تمامًا. ففي حين فسر «براهي» شروق الشمس على أن الشمس تخرج فعليًّا من مغربها، فسر «كيبلر» الأمر على أن الشمس تظل ثابتة في مكانها، وما يحدث هو أن الأفق يهبط فتظهر الشمس.

غياب حيثيات المقارنة عند مقارنة إطارين يشكل كل منهما بديلًا للآخر

عبارات المرء وكلماته (التي تعبِّر عن معتقداته وتصوراته) تحكمها الكيفية التي شكلت بها ثقافته ولغة مجتمعه، والأسس العلمية التي ينطلق منها... إلخ، هذا المرء. فإذا كانت الأسس العلمية التي تنطلق منها ثقافة معينة تختلف تمام الاختلاف عن الأسس العلمية في ثقافة أخرى، ففي تلك الحالة سيعجز أبناء

الثقافة الثانية عن التواصل مع أبناء الثقافة الأولى، لأن كلمات الثقافة الأولى وعباراتها لن تكون ذات معنى لأبناء الثقافة الثانية.

وإذا كانت نظريات النسبية مصيبة في ادعاءاتها، يمكن في هذه الحالة الاستدلال على اختلاف الإدراكات والتصورات من ثقافة لأخرى لدعم ادعاءاتها (ادعاءات نظريات النسبية)؛ لأن اختلاف الأسس التي تنطلق منها كل ثقافة سيؤدي في النهاية إلى إدراك أشياء مختلفة.

الحجج ضد النسبية

هناك العديد من الحجج ضد النسبية. واختيار حجة معينة مرهون بنوع النسبية محل النقاش؛ سواء كانت النسبية الوصفية، أو النسبية المعيارية.

الحجج ضد النسبية الوصفية:
ليست هناك تصورات أو معتقدات من الأساس

ليس بمقدور الجماعات تكوين تصورات أو معتقدات مختلفة فيما بينها ما لم تكن هناك أصلًا تصورات أو معتقدات يمكن القياس/ الحكم على أساسها. وقد صاغ هذه الحجة الفيلسوف الأمريكي «ويلارد فان أورمان كواين» الذي زعم أنه ليست هناك حقائق أصلًا. وإذا كان هذا هو واقع الحال، فسيكون من غير المنطقي طرح أسئلة معيارية عما إذا كان تصور أو معتقد ما أفضل من تصور أو معتقد فرد أو جماعة أخرى.

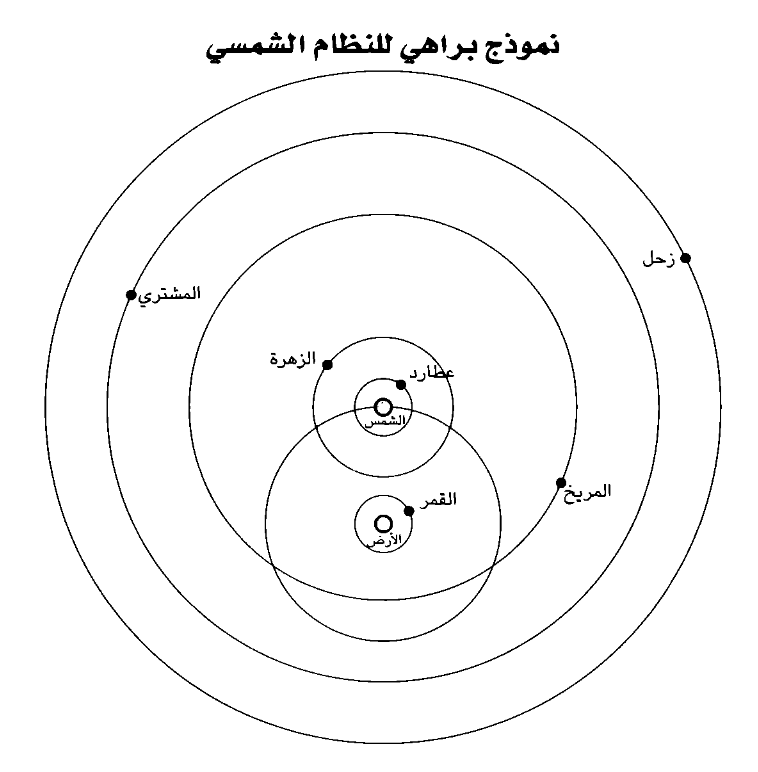
الإدراك ليس مشحونًا بالتصورات المسبقة بشكل كامل

تقول نظرية نسبية الإدراكات الوصفية إن الإدراك قد يكون مشحونًا بالتصورات المسبقة بشكل جزئي، ولكنه ليس مشحونًا بها بالشكل الذي يصوره أتباع النسبية المتطرفة. وتذهب هذه النظرية إلى حد تقويض الفكرة التي تقول

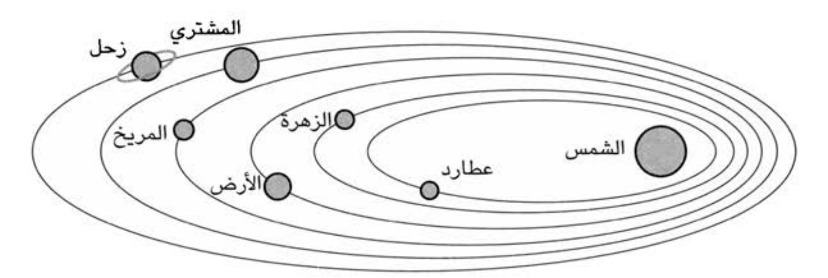
إن الإدراك يكون مشحونًا بالتصورات المسبقة؛ لأن هذه الفكرة تدعم أيضًا فكرة وجود أشكال مختلفة عديدة من النسبية المعيارية.

إن مدى تأثر إدراكاتنا بالتصورات والتوقعات والمعتقدات المسبقة لا يزال محل جدال، ولكن يتفق معظم الفلاسفة على أن هذه العوامل تلعب دورًا مهمًّا جدًّا. فعلى أية حال، عندما نتحدث مثلًا عن الشمس، نظل نقول شروق الشمس وغروبها، على الرغم من مرور أربعة قرون تقريبًا بعد ثورة «كيبلر»! حتى في زمن «كيبلر» و«براهي»، كان من المفهوم أن كلا الرجلين كان يرى الشيء نفسه بالضبط بصرف النظر عن الطرق العلمية لتفسير شروق الشمس وغروبها.

نموذج براهي للنظام الشمسي



نموذج «كيبلر» للنظام الشمسي



قارن بين نموذج «براهي» للكون بنموذج «كيبلر». وعلى الرغم من أنهما كان ينظران إلى الشيء نفسه، فإن الطريقة التي أدركا بها ما ينظران إليه كانت مختلفة تمامًا.

الثوابت والبنية المعرفيتان

ثمة أدلة على وجود ثوابت ثقافية ولغوية ومعرفية معينة بين جميع البشر بصرف النظر عن طبيعة الجماعة البشرية التي ينتمون إليها، ووجود هذه الثوابت يتعارض من النسبية الوصفية.

الحجج ضد النسبية المعيارية: إشكالية الوساطة

أبسط الصيغ التي تعبِّر عن إشكالية الوساطة هي الصيغة التي تقول إن التصورات والمعتقدات والقواعد المعرفية تنطبع في عقول الأفراد، وتصبح جزءًا من شخصياتهم، وهذا يمنع الأفراد من أن يروا ما إذا كانت المعتقدات والتصورات تتفق مع الواقع أم لا. وتقول إحدى أشهر الصيغ التي تعبِّر عن إشكالية الوساطة إنه ليس بمقدور الفرد أن يفكر دون وجود تصورات، أو يتكلم دون كلمات. وبالتالي، من المستحيل أن نتجاوز تصوراتنا أو كلماتنا لكي نعرف كيف يبدو العالم على حقيقته.

عدم الوضوح الناشئ عن التقديرات الاستقرائية

عـادةً مـا تتضمن النسـبية تكوين اسـتنتاجات عـن جماعة معينـة تختلف عن جماعـة أخـرى. لكـن كـون المـرء منا قـادرًا علـى رصـد التصـورات والمعتقدات التـي تختلـف بدرجة بسـيطة لا يعني أنـه بمقدوره رصـد التصـورات والمعتقدات التـي تختلف بشـكل كبير. وفـي الواقع، عندما يحـاول المرء أن يبنـي اسـتنتاجات بالاعتماد على هذه الاختلافات، فقد يؤدي هذا به إلى الخروج باسـتنتاجات غير متماسكة وغير واضحة.

الحجج الترانسندنتالية

أشـهر الحجـج الترانسـندنتالية (أي المتعاليـة) في هذا الصـدد هي الحجج التـي صاغهـا إيمانويل «كانت»، الـذي زعم أن التصورات (التي أطلق عليها اسـم «المقـولات») مثـل الجوهـر والكيـف والسـببية... إلـخ، هـي شـرط ضـروري لكي يكتسب المرء خبرة بالأشياء في المكان والزمان، وأنه يحق للبشر استخدام هذه التصورات، وامتلاك هذه المعتقدات.

الفلسفة الشرقية

فلاسفة الجانب الآخر من العالم

نعني بالفلاسفة الشرقيين، الفلاسفة الذين عاشوا في مناطق مختلفة في آسيا (ويمكن أن يسري المصطلح أيضًا على الفلاسفة الذين عاشوا في الشرق الأوسط في حدود معينة). إلا أن مصطلح الفلسفة الشرقية من الممكن أن يكون مضللًا بسبب التنوع الهائل في الثقافات التي يعبِّر عنها. فالفلاسفة الذين عاشوا في الصين مثلاً يختلفون بشكل كبير عن الفلاسفة الذين عاشوا في الهند.

لكن، وبشكل عام، إذا كنا نُعرِّف الفلسفة الغربية بأنها تسعى وراء مفهوم «الحقيقة» وكيفية البرهنة عليها، فإنه يمكن تعريف الفلسفة الشرقية بأنها الفلسفة التي تسلم بـ «الحقائق» وتسعى إلى إيجاد التوازن. وفي حين تشدد الفلسفة الغربية على الفرد وحقوقه، تشدد الفلسفة الشرقية على الوحدة والمسئولية الاجتماعية والترابط بين كل الموجودات (التي بدورها لا يمكن فصلها عن الكل الكوني). ولهذا السبب يصعب في كثير من الأحيان التمييز فيما بين مدارس الفلسفة الشرقية على الرغم من انتسابها إلى مناطق جغرافية مختلفة.

الفلسفة الهندية

تهدف الفلسفات الهندية، التي تُعرف باللغة السنسكريتية باسم *الدرشانات*، على اختلافها وتنوعها إلى تحسين الحياة. وتشمل هذه الفلسفات المدارس الأصولية القديمة (الفلسفات الهندوسية) والفلسفات العلمانية (غير الهندوسية).

المدارس الأصولية

تستمد المدارس الأصولية أو الهندوسية مبادئها الفلسفية من المرجع في الفلسفة الهندوسية القديمة، ألا وهو *الفيدا*.

السامخيا

أقدم المدارس الفلسفية الأصولية هي السامخيا. ويقول نسق السامخيا الفلسفي إن جميع موجودات الواقع تتكون من *البراكريتي* (التي تعني الطاقة أو المادة أو القوة المبدعة)، و*البوروشا* (التي تعني الروح أو العقل أو النفس). وتقوم السامخيا على مبدأ الثنائية، لكن، على النقيض من تعريف الفلسفة الغربية للثنائية باعتبارها ثنائية العقل والجسد، فإن ثنائية السامخيا تقوم على الروح (شيء أزلي غير مرئي مطلق عبارة عن وعي خالص) والمادة. ويحدث التحرر الكامل عندما يعي المرء الفروق بين الروح وطبيعة المادة (الخواء والحركة والثبات).

اليوجا

تقوم مدرسة اليوجا على الأفكار الميتافيزيقية والسيكولوجية لفلسفة السامخيا، لكنها تقر بوجود كيان إلهي. وهدف اليوجا، كما هو منصوص عليه في اليوجا سوترا (كُتبت في القرن الثاني قبل الميلاد)، هو جلب السكينة والهدوء إلى العقل حتى يصل المرء لحالة العزلة والانفصال التي تُعرف باسم *كايفاليا*.

النيايا

أثرت مدرسة النيايا الفلسفية بشكل هائل في العديد من المدارس الفكرية الهندية الأخرى. وتقوم فلسفة النيايا على نسق منطقي، ويؤمن متبعوها بأن الحصول على المعرفة الصحيحة يكون من خلال الاستدلال والإدراك المباشر والشهادة والمقارنة. وبالحصول على المعرفة من خلال هذه الطرق، يتحرر

المـرء من المعاناة. ووضعت مدرسـة النيايا أيضًـا بعض المعايير لتمييز المعرفة الصحيحة من غير الصحيحة.

الفايشيشيكا

تقوم مدرسـة الفايشيشـيكا، التي نشأت في القرن السادس قبل الميلاد، على مبدأي التعددية والذرية. وحسـب الفايشيشـيكا، فإن كل موجودات الكون المادي يمكـن اختزالها فـي عدد محدود من الـذرات، والبراهمان (الـروح المطلقة التي تحيـط بالكـون) هـي ما يبث الوعي فـي الذرات. وفـي النهاية، اندمجت مدرسـتا النيايا والفايشيشـيكا معًا، لكن لم تقبل الفايشيشـيكا سـوى الاسـتدلال والإدراك المباشر بوصفهما مصدرين للمعرفة الصحيحة.

البورفا ميمامسا

قامـت مدرسـة البورفا ميمامسـا على تفسـير كتـاب *الفيدا*، واعتبرت نفسـها السـلطة القيِّمـة على الكتـاب. وآمنت هـذه المدرسـة إيمانًا مطلقًـا بالكتاب، كما مارسـت طقوسًـا معينـة من أجل - حسـب معتقداتها - الحفاظ علـى الكون. وفي حيـن آمنت مدرسـة البورفـا ميمامسـا بالتعاليم الفلسـفية والمنطقية للمدارس الأخـرى، جادلـت بـأن السـبيل الوحيـد لتحقيـق الخلاص هو العيش وفـق تعاليم *الفيدا*. ولاحقًا، تحولت مدرسـة البورفا ميمامسـا إلى التشديد على أن المرء لكي يتسنى له تحرير روحه، يجب أن يمارس طقسًا من طقوس الاستنارة.

الفيدانتا

ركـزت مدرسـة الفيدانتـا علـى التعاليـم الفلسـفية المبنيـة علـى التأمـلات الصوفية التي يحتوي عليها *الفيدا*، التي تُعرف باسم *الأوبانيشاد*. وتشدد مدرسة الفيدانتا على أهمية التأمل، والاتصال الروحي، والانضباط الذاتي.

المدارس العلمانية

لم تقبل المدارس العلمانية الأربع، أو المدارس غير الهندوسية سلطة *الفيدا*.

الشارفاكا

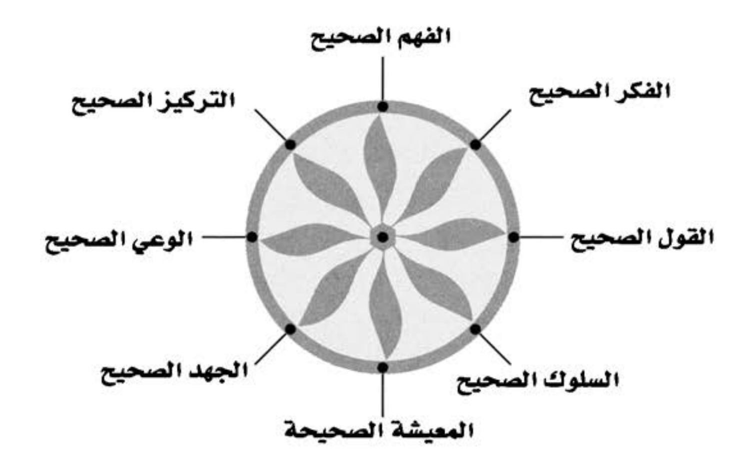
المبادئ الأساسية التي قامت عليها هذه المدرسة هي المادية والإلحاد والشكوكية. والإدراك المباشر، حسب الشارفاكا هو المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة.

الفلسفة السياسية الهندية

تعود الفلسفة السياسية في الهند إلى القرن الرابع قبل الميلاد مع وضع كتاب *الأرثاشاسترا*، النص الذي يتناول السياسة الاقتصادية وفن الحكم. وفي القرن العشرين، شاعت فلسفة سياسية أخرى على يد المهاتما غاندي، والتي تأثرت تأثرًا شديدًا بكتابات ليو تولستوي، وجون روسكين، وهنري ديفيد ثور، والكتاب الهندوسي المقدس البهاغافاد غيتا. وأقام غاندي فلسفته السياسية على مبدأي *الأهيمسا*، أو اللاعنف، و*الساتيا غراها* أو المقاومة السلمية.

البوذية

تستند المبادئ الفلسفية للبوذية إلى الحقائق النبيلة الأربع (حقيقة المعاناة، وحقيقة منشأ المعاناة، وحقيقة إيقاف المعاناة، وحقيقة الطريق الذي يحرر المرء من المعاناة). وتقول الفلسفة البوذية إنه من أجل وضع حد للمعاناة، يتعين على المرء أن يتبع الطريق الثماني النبيل. وفلسفة البوذية بشكل عام معنية بالأخلاق، والميتافيزيقا، والإبستمولوجيا، والفينومينولوجيا (الظاهراتية).



الجاينية

من أهم مبادئ الجاينية مبدأ *الأنيكانتافادا*، الذي يعني أن إدراك الواقع يختلف باختلاف الناظر، ومن ثم، فليست هناك وجهات نظر مصيبة في إدراكها بشكل كامل. وفي الفلسفة الجاينية، يُشار إلى الأشخاص الذين ينفردون بالمعرفة الحقيقية، ويعرفون الإجابة الحقيقية، باسم *الكيفاليس*، وأي شخص آخر غيرهم لا يعرف سوى جزء من الحقيقة. وتولي الجاينية أهمية كبيرة لجودة الحياة، والاستقلال الروحي، واللاعنف، وأن لسلوك الفرد عواقب فورية. والتحكم في الذات، وفق الفلسفة الجاينية، لا غنى عنه لفهم الطبيعة الحقة للروح.

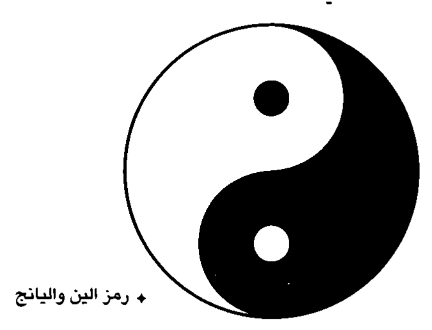
الفلسفة الصينية

ظهرت أهم أربع مدارس في الفلسفة الصينية وأكثرها تأثيرًا في 500 قبل الميلاد تقريبًا (في الوقت نفسه الذي بدأت فيه الفلسفة اليونانية الظهور)،

ومن المعروف أنه في هذه الفترة ظهرت مائة مدرسة فكرية، أخذت تتنافس فيما بينها. وتشمل المدارس التي سادت الصين الكونفوشية، والطاوية، والموهية، والشرعوية. وقد دُمجت هذه المدارس الفكرية في العقيدة الرسمية للدولة على امتداد السلالات الصينية الحاكمة المختلفة.

الكونفوشية

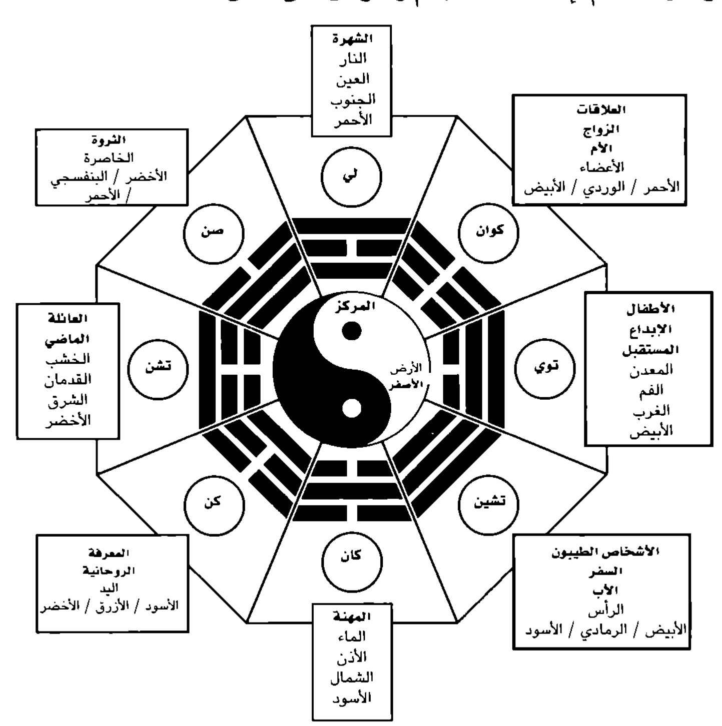
كانت الكونفوشية التي استندت إلى تعاليم كونفوشيوس نسقًا فلسفيًّا معنيًّا بالعديد من المسائل المرتبطة بالسياسة والمجتمع والأخلاق، كما أنها كانت شبه دينية في طبيعتها (ولو أنها لم تكن دينًا بالمعنى المتعارف عليه، كما كانت تسمح لأتباعها باتباع أي دين، وفي الوقت نفسه يظل المرء من أتباع الكونفوشية). وقد جاء كونفوشيوس بفكرة الميريتوقراطية، أو حكم الجدارة؛ وبالقاعدة الذهبية (التي تنص على أنه يتعين على المرء أن يعامل الآخرين كما يُحب أن يُعامل)؛ وبمفهوم الين واليانج (قوتان متعارضتان، وتتصارعان على الدوام، ما يؤدي بدوره إلى استمرار التغيير والتناقض إلى ما لا نهاية)، وبفكرة أنه لكي يتسنى للمرء إيجاد حل وسط، فإنه يجب عليه التوفيق بين الأضداد. المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الكونفوشية هي *الرن* (معاملة الآخرين بإنسانية)، و*التشمينج* (ضبط المفاهيم)، و*التشونج* (الإخلاص)، و*التشاو* (البر، أي احترام المرء لوالديه ولكبار السن)، و*اللي* (الطقس).



✦ رمز الين واليانج

الطاوية

بدأت الطاوية في شكل فلسفة، لتتحول في مرحلة لاحقة إلى دين. *والطاو* يعني «الطريق» أو «الصراط»، وعادةً ما تُستخدم الكلمة بشكل ميتافيزيقي للتعبير عن سيرورة العالم، أو عن دينامية نظام الطبيعة. وتركز الفلسفة الطاوية على الإنسانية، والنسبية، والفراغ، والعفوية، والمرونة، واللافعل. وعلى غرار الكونفوشية، تولي الطاوية أهمية كبيرة للين واليانج، وكذلك للتريجرامات الثمانية، أي المبادئ الثمانية المتشابكة التي تشكل الواقع، بالإضافة إلى *الفينج تشوي*، الذي هو عبارة عن مجموعة من القوانين الصينية القديمة التي تستخدم الألوان والتنظيم لإضفاء الانسجام والتوازن على تدفق الطاقة.



الشرعوية

كانت الشرعوية فلسفة سياسية تقوم على الفكرة التي تقول إنه يجب أن تكون هناك قوانين صارمة وواضحة يلتزم بها الناس وإلا تعرضوا للعقاب. وتستند الشرعوية إلى فلسفة القانون. وتنص الشرعوية على أن الحكام يجب أن يحكموا استنادًا إلى *الفا* (القانون)، *والشو* (النظام والفن والقاعدة، وإدارة شئون الدولة)، *والشي* (القوة، أو الكاريزما، أو الشرعية).

الموهية

تسعى الموهية إلى المنفعة المتبادلة بدعم فكرة الحب الشامل. فحسب الموهية، ولتجنب الحرب والنزاع، يتعين على الجميع أن يحب بعضهم بعضًا بالقدر نفسه. كان موزي (470 – 390 قبل الميلاد) مؤسس الموهية ضد التعاليم الطقوسية التي نادى بها كونفوشيوس، وبدلًا منها، آمن بأن الناس يجب أن يتبعوا طرقًا أكثر عملية للنجاة في هذا العالم، مثل الزراعة، وبناء التحصينات، وإدارة شئون الدولة.

البوذية

مع انتشار البوذية في الصين، اندمجت مدارس فكرية أخرى مثل الطاوية والكونفوشية معها، ومن ثم ظهرت مدارس بوذية جديدة. وقد ركزت الفروع الجديدة هذه من البوذية أكثر على الأخلاق، وبشكل أقل على الميتافيزيقا.

الفلسفة الكورية

تأثرت المدارس الفلسفية التي ظهرت في كوريا تأثرًا كبيرًا بالمدارس الفلسفية الأخرى التي ظهرت في المنطقة. وأبرز المدارس الفلسفية التي ظهرت في كوريا هي الشامانية، والكونفوشية، والطاوية، والبوذية.

الشامانية الأصلية

على الرغم من أن الشامانية تأثرت في مرحلة متأخرة بالفكر الطاوي والبوذي، فإن الشامانية الأصلية سادت كوريا لآلاف الأعوام. والشامانية هي الإيمان بأن هناك أرواحًا طيبة وأخرى شريرة تحوم في العالم الطبيعي، وأن فقط الأشخاص أصحاب القوى الخاصة، أي الشامانات، بمقدورهم التعامل مع هذه الأرواح. وكان الشامان في كوريا عادة امرأة، وكان يُشار إليها باسم *المودانج*. وكانت *المودانج* تتواصل مع عالم الأرواح، ومن ثم تحاول حل مشكلات البشر.

البوذية

عندما وصلت البوذية من الصين إلى كوريا عام 372 بعد الميلاد، أُدمجت ظاهرة الأرواح الشامانية في البوذية من أجل حل ما رآه الكوريون تناقضات داخلية في النسخة الصينية من البوذية.

الكونفوشية

وصلت الكونفوشية بدورها إلى كوريا من الصين. ولقد كان للكونفوشية أثر كبير في المجتمع الكوري، حتى إنها صاغت منظومته الأخلاقية والقانونية، وترسم ملامح العلاقات بين الشباب وكبار السن. وتشمل أهم الأفكار التي روجت لها المدارس الكونفوشية الكورية (التي تُعرف أيضًا باسم الكونفوشية الجديدة) *الهيو* (بر الوالدين واحترام كبار السن)، و*التشونج* (الإخلاص)، و*السن* (الثقة)، و*الإن* (الإحسان).

الطاوية

وصلت الطاوية كوريا من الصين عام 674 بعد الميلاد. وفي حين سادت الطاوية الكورية في بداية حكم سلالة كوريو (918 – 1392)، فإنها بحلول العصر الوسيط، دُمجت مع البوذية شأنها شأن العديد من الفلسفات والأديان الأخرى.

ولم تكن الطاوية دينًا مستقلًّا قط في كوريا، ولكن لا يزال من الممكن تقفي الأثر الذي تركته في الفكر الكوري.

الفلسفة الكورية في العصر الحديث

في عام 1910، ونتيجة الحكم الياباني للبلاد، أصبح الشنتو هو الدين الرسمي في كوريا. لكن خلال هذه الفترة أيضًا، سادت شعبية الفلاسفة المثاليين من الألمان. وعندما انقسمت كوريا إلى الشمالية والجنوبية، بدأت كوريا الشمالية اتباع ال«ماركس»ية المتطرفة، وأدمجت فيها أفكارًا من الموهية الصينية، وأيضًا مفهوم *اليانجبان* (الطبقة الحاكمة) من الكونفوشية الكورية.

الفلسفة اليابانية

الفلسفة اليابانية نتاج الاندماج بين الفلسفات اليابانية والصينية والغربية. وفي حين أن الطاوية والكونفوشية كانتا منتشرتين ومؤثرتين في اليابان، فإن الشنتو والبوذية كانتا الأكثر تأثيرًا.

الشنتو

تُعرف العقيدة المحلية الأصلية لليابان، التي كانت عقيدة الدولة حتى الحرب العالمية الثانية، باسم الشنتو. وفي حين أن الشنتو في حد ذاتها ليست بالضرورة فلسفة، فقد كان لها أعمق الأثر على الفلسفات التي نشأت في اليابان. والشنتو هي شكل من أشكال العقائد الأرواحية، التي تنظر إلى العالم باعتباره مكونًا من قوى وأرواح غير مرئية، تُعرف باسم *الكامي*. وعندما دخلت البوذية اليابان في القرن السادس قادمةً من الصين وكوريا، أُدمجت العديد من عناصرها في الشنتو. وعلى الرغم من عدم وجود مبادئ عقائدية ملزمة في الشنتو، فإنها تولي أهمية كبيرة لأفكار أساسية مثل الحب العميق للطبيعة واحترامها، وللتراث والعائلة،

والطهارة، والأعياد التي تُعرف باسم *ماتسوري*، والتي يحتفل فيها اليابانيون *بالكامي*.

البوذية

وصلت الفلسفة البوذية إلى اليابان عام 550 بعد الميلاد. وهناك ثلاث مدارس مختلفة للبوذية في اليابان، ومع ظهور كل مدرسة من هذه المدارس، كانت تظهر أفكار فلسفية جديدة.

بوذية الزن

وصلت بوذية الزن إلى اليابان من كوريا (التي وصلتها بدورها من الصين، وقامت نسختها على تعاليم مذهب المهايانا البوذي)، وأصبحت مدرسة فكرية قائمة بذاتها في القرن العشرين. وتزعم مبادئ بوذية الزن أن كل كائن واعٍ في وجدانه هناك فضيلة وحكمة متأصلة (طبيعة البوذا). وحسب بوذية الزن، فإن للمرء القدرة على الكشف عن طبيعة البوذا التي في داخله من خلال التأمل والوعي التام بتجاربه اليومية. وفي الوقت الحالي، هناك ثلاث مدارس تنتمي لبوذية الزن في اليابان:

1. سوتو (أكبر هذه المدارس)
2. زينزاي (التي تحتوي على العديد من المدارس الفرعية)
3. أوباكو (أصغر هذه المدارس)

البوذية الأميدية

الأميدية، أو الأرض الطاهرة، هي أحد أكثر مذاهب البوذية شعبية في اليابان والصين، وتستند إلى تعاليم أميتابها البوذي. وحسب هذا المذهب البوذي، يحقق

المرء الاستنارة إذا كرس حياته لدراسة تعاليم أميتابها البوذي، والشخص الذي يصل إلى الاستنارة سيُولد من جديد في الأرض الطاهرة.

بوذية نيتشيرين

تقوم بوذية نيتشيرين على التعاليم الفلسفية للراهب الياباني نيتشيرين، الذي عاش في القرن الثالث عشر. ويقول أحد المعتقدات الرئيسية لبوذية نيتشيرين أن اتباع تعاليم الفيلسوف بوذا تتيح للناس تحقيق الاستنارة خلال حياتهم وفي هيئتهم الحالية.

الأثر في الفلسفة الغربية

نشأت الحركة الفلسفية المعروفة باسم مدرسة الكيوتو خلال القرن العشرين. وانطلقت الحركة من جامعة كيوتو، ودمجت العديد من الأفكار الفلسفية والدينية الغربية في أفكار شرق آسيا التقليدية. والأفكار الفلسفية والدينية الغربية التي استعانت بها الحركة في إعادة تشكيل العقل الأخلاقي والديني في اليابان تشمل على وجه التحديد أفكار «هيجل»، و«كانت»، و«هايدجر»، ونيتشه، والأفكار الدينية الغربية.

ابن سينا (980-1037)

أكثر فلاسفة العصر الذهبي للإسلام تأثيرًا

عاش ابن سينا (يُعرف أيضًا باسمه اللاتيني أفسينا) بين عامي 980 و1037 فيما يُعرف الآن باسم أوزبكستان. وكان ابن سينا فيلسوفًا فارسيًّا وعالم فيزياء، ويُعد أبرز شخصيات العصر الذهبي للإسلام.

كان ابن سينا عالم فيزياء استثنائيًّا، كما ألّف كتبًا طبية تركت أثرًا هائلًا في العالم الإسلامي، وكذلك في المدارس الطبية والفكرية في جميع أنحاء أوروبا. وعلاوةً على كتاباته الطبية، كتب ابن سينا أيضًا بكثافة في الميتافيزيقا، والأخلاق، والمنطق. ولقد كان لأفكار ابن سينا الفلسفية عن الروح وماهية الوجود بالغ الأثر في الفلسفة الغربية.

ابن سينا والعصر الذهبي للإسلام

تزامن العصر الذهبي للإسلام مع القرون الوسطى الأوروبية، التي كانت أوروبا فيها غارقة في التعصب الديني، وكانت متأخرة نسبيًّا على المستوى الفلسفي. وفي حين كانت الفلسفة في أوروبا تعاني حالة ركود، ازدهرت الفلسفة في العالم الإسلامي، ويرجع هذا بشكل كبير إلى ابن سينا. ويُعد ابن سينا أحد أهم شخصيات هذا العصر، وكان أحد أبرز من أدخلوا أعمال «أرسطو» وكذلك أفكار الأفلاطونية الجديدة إلى العالم الإسلامي.

ميتافيزيقا ابن سينا: الماهية والوجود

جادل ابن سينا بأن الماهية مستقلة عن الوجود، كما أنها أزلية وثابتة لا تتغير. وزعم أن الماهية تسبق الوجود، وأن الوجود مجرد مصادفة. وعليه، وحسب ابن سينا، فإن أي شيء يأتي إلى الوجود إنما هو نتيجة سماح الماهية بهذا الوجود.

إن مفهوم ابن سينا عن الماهية والوجود مماثل لنظرية المُثل عند أفلاطون (التي تقول إن كل شيء في الوجود يُوجد له نموذج أولي في السماء، نموذج يظل موجودًا حتى إذا اختفت صورته، أي الشيء المتعين من العالم)، إلا أن ابن سينا زعم أن الله (المحرك الأول) هو الوحيد في الكون الذي لا تسبقه ماهية؛ فالله، حسب ابن سينا، واجب الوجود، ويستعصي على التعريف والتحديد. وإذا حاول أحدهم أن يُعرِّف الله، فإنه ينتهي به الأمر بإقرار الصفة النقيضة. فعلى سبيل المثال، إذا قال المرء إن «الله جميل»، فإنه يعني في تلك الحالة بالضرورة أن «الله ليس قبيحًا»، ولكن هذا غير منطقي لأن الله هو مصدر كل شيء.

المنطق

آمن ابن سينا، الذي كان مسلمًا تقيًا، بأن المنطق والعقل يمكن استخدامهما في إثبات وجود الله، كما أنه كثيرًا ما استخدم المنطق في تفسير القرآن. وزعم ابن سينا أن المنطق يمكن استخدامه للحكم على التصورات التي يمكن تكوينها من خلال قوى النفس الأربع: التصور (الوهم)، وقوة الحفظ (الخيال)، وقوة الإدراك الحسي (الحس المشترك)، والخيال (المفكرة) التي حسب ابن سينا لا غنى عنها، لأنها تسمح للفرد بأن يقارن الظواهر الجديدة بالتصورات الموجود مسبقًا.

واعتقد ابن سينا أيضًا أن المنطق يمكن استخدامه في اكتساب معارف جديدة، والاستنباط، ومساعدة المرء على تقييم الحجج من حيث صحتها

وبطلانهـا، ومشـاركة المعرفة مع الآخرين. ولكي يتسـنى للمرء تحقيق الخلاص، رأى ابن سينا أنه يتعين عليه أن يكتسب المعرفة ويصقل عقله.

الإبستمولوجيا والعقول العشرة

اسـتندت نظريـة ابن سـينا في الخلق بشـكل كبير إلى نظريـة الفارابي، الذي كان فيلسـوفًا آخر من مشـاهير فلاسفة العالم الإسـلامي. وحسب هذه النظرية، خُلق العالـم مـن العقل الأول. حيـث بدأ العقل الأول في تأمل ذاتـه، وبذلك، خُلق العقل الثاني. وعندما يعرف العقل الثاني أنه صدر عن العقل الأول، تُخلق النفس الأولى، التـي ينشـأ عنها الكون، الـذي يُعرف بفلك الأفلاك. وعندمـا يتأمل فلك الأفلاك ذاته، ويعلم أن لديه إمكانية الوجود، فإنه يخلق المادة. وهذه المادة تملأ الكون، وتخلق فلك الكواكب.

ومن خلال التأمل الثلاثي هذا، تنشأ الأجزاء الأولى من الكون. ومع استمرار العمليـة، تنشـأ طبقتـان سـماويتان مـن الملائكـة نتيجة اسـتمرار ظهـور العقول: الطبقـة الأدنـى (التـي يشـير إليها ابن سـينا باسـم «الملائكة العظـام») الطبقة الأعلى. حسـب ابن سـينا، فإن الملائكة المسـئولة عن إحداث الرؤى النبوية لدى البشـر محرومة من الإدراك الحسـي، إلا أنها تتمتع بالخيال، وهذا الخيال يسـمح لهـا بأن تشـعر بالحنين إلى العقل الذي صدرت عنه. وهكـذا، فإن رحلة الملائكة للاتحـاد مـرة أخرى مع العقل الذي صدرت عنه يـؤدي بالتبعية إلى إحداث حركة أزلية في السماء.

وفيما يتعلق بالعقول السـبعة التالية، والملائكة التي صدرت عنها، فإنها تمثل كواكـب مختلفة في فلك الكواكب. وهذه الكواكب هي المشـتري، والمريخ، وزحل، والزهرة، وعطارد، والشمس، والقمر. وعن العقل التاسع، يفيض البشر.

ويمضي ابن سينا، ويقول إن العقل العاشر والأخير هو العقل البشري. ويزعم أيضًا أن العقل البشري عندما خُلق، لم يُخلق ليتمكن من التفكير المجرد من تلقاء ذاته؛ إذ يزعم أن العقل البشري خُلق مجبولاً على إمكانية التفكير، لكن هذه الإمكانية لا تنشط إلا من خلال إلهام. وتتنوع درجات هذا الإلهام؛ فالأنبياء مثلًا يتلقون درجة عالية من الإلهام تسمح لهم بالتفكير العقلاني، وإطلاق العنان للخيال، وبالقدرة على نقل المعلومات إلى الآخرين، في حين أن ثمة آخرين قد لا يحصلون إلا على درجة متوسطة من الإلهام تسمح لهم بتعليم الآخرين والكتابة وتدوين المعلومات ونقل القوانين، وثمة فئة ثالثة لا تتلقى سوى قدر ضئيل من الإلهام. وهنا نرى تصور ابن سينا للبشرية باعتبارها وعيًا جمعيًّا.

الرجل الطائر لدى ابن سينا

للبرهنة على الوعي الذاتي لدى النفس وطبيعتها غير المادية، جاء ابن سيناء بتجربته الذهنية الشهيرة التي تُعرف باسم «الرجل الطائر». وفي تجربة الرجل الطائر الذهنية، طلب ابن سينا من القارئ أن يتخيل سيناريو يرى نفسه فيه معلقًا في الهواء. عندما يعوم الفرد في الهواء، فإنه سيشعر بأنه منفصل بشكل تام عن حواسه (ما يعني أنه سيشعر بانعدام تواصله الحسي بجسده).

وجادل ابن سينا بأنه حتى مع هذا الانفصال عن الحواس، فإن المرء سيظل قادرًا على الوعي بذاته. وإذا ظل الشخص المنفصل عن حواسه قادرًا على الشعور بوجوده الشخصي، حسب ابن سينا، فإن هذا دليل على أن النفس جوهر غير مادي منفصل عن الجسد. وزعم ابن سينا أيضًا أنه، ولما كان هذا السيناريو من الممكن تصوره، يكون إدراك النفس إذن من خلال العقل.

علاوةً على ذلك، اعتقد ابن سينا أن العقل هو المكان حيث يتفاعل المنطق مع الإدراكات الحسية. وفي سيناريو الرجل الطائر، إن أول شيء يدركه المرء هو

«ذاته»، ما يؤكد امتلاكه نفسًا. فبما أن المرء منفصل عن حواسه، فإن ذلك يعني أن النفس لا علاقة لها بالجسد. إذن، ما يجعل المرء إنسانًا هو وعيه بذاته، ما لا يعني أن ثمة نفسًا فحسب، بل يعني أيضًا أن النفس واعية بذاتها. وقد استنتج ابن سينا من هذا أن النفس ليست فقط جوهرًا غير مادي، بل إنها أيضًا كاملة.

برتراند راسل (1872-1970)

فيلسوف المنطق

وُلد «برتراند راسل» في الثامن عشر من مايو عام 1872 في مدينة رافينسكروفت في ويلز. وعندما كان راسل بعمر الرابعة فحسب، فقد والديه، فعاش هو وشقيقه الأكبر مع جديهما شديدي الصرامة (جده اللورد جون راسل كان رئيس وزراء سابقًا، وأول إيرل من عائلة راسل). وعندما بلغ راسل السادسة، مات جده أيضًا، ليتركه هو وشقيقه في رعاية جدته وحدها. وعندما كان راسل صغيرًا، تمنى لو تحرر من هذا المنزل المليء بالمحظورات والقواعد، وهذه الأمنية، إضافة إلى ارتيابه تجاه الدين، كان لها تأثير عميق عليه بقية حياته.

في عام 1890، التحق بكلية الثالوث بجامعة كامبريدج، حيث أظهر نبوغًا في الرياضيات والفلسفة. واهتم راسل في البداية بالمثالية (الفكرة التي تقول إن الواقع نتاج العقل)، ولو أنه رفضها بشكل كامل بعد سنوات من تخرجه في كامبريدج لصالح الواقعية (الفكرة التي تقول إن الوعي والخبرة منفصلان عن العالم الخارجي)، والتجريبية (الفكرة التي تقول إن المعرفة مصدرها الخبرات الحسية المكتسبة من العالم الخارجي).

ركز «راسل» في مؤلفاته الأولى على الرياضيات. وكان دفاع «راسل» عن المنطقانية (الفكرة التي تقول إن الرياضيات برمتها يمكن اختزالها في مبادئ منطقية) شديد الأهمية؛ إذ في حال كان محقًّا، فإن هذا سيثبت أن الرياضيات معرفة *قبلية*. وفي حين أن أفكاره الفلسفية تناولت الكثير من الموضوعات على مدار حياته (بما في ذلك الأخلاق وفلسفة اللغة والميتافيزيقا والعلوم اللغوية). وعمل «راسل» طوال الوقت على المنطق، وألَّف كتابًا في ثلاثة أجزاء حمل عنوان

مبادئ الرياضيات ليثبت فيه أن جميع مبادئ الرياضيات والحساب والأرقام تقوم على المنطق.

ويُعد «راسل»، مع تلميذه «لودفيج فيتجنشتاين»، والفيلسوف «جي. إي. مورو» مؤسسي الفلسفة التحليلية.

مفاهيم فلسفية

الفلسفة التحليلية: الفلسفة التحليلية (التي أصبحت بعد ذلك مرادفة للوضعية المنطقية)، والتي تُعد تقليدًا تاريخيًا ومنهجًا فلسفيًا أيضًا، هي الفكرة التي تقول إنه يتعين على المرء أن يباشر الفلسفة ويطبقها بالطريقة نفسها التي كان سيباشر بها البحث العلمي ويطبقه بكل دقة وصرامة. ويتحقق هذا من خلال استخدم المنطق، والنظر بعين نقدية إلى الافتراضات.

على الرغم من أنه كان فيلسوفًا، وعالم رياضيات، وعالم منطق، فإن «راسل» لم يشتهر بين الناس في البداية إلا بسبب آرائه المثيرة للجدل فيما يتعلق بالإصلاح الاجتماعي. لقد كان «راسل» من دعاة السلام النشطين خلال الحرب العالمية الأولى، وشارك في العديد من التظاهرات، فطُرد من كلية الثالوث، قبل أن ينتهي به المطاف في السجن. ولاحقًا، خلال الحرب العالمية الثانية، وفي الوقت الذي كان يحشد فيه بقوة الرأي العام ضد «أدولف هتلر» وضد الحزب النازي، تخلَّى عن أفكاره الداعية للسلام لصالح موقف أكثر براجماتية. كما انتقد أيضًا صراحةً نظام «ستالين» الشمولي، وتورط الولايات المتحدة في حرب فيتنام، وكان من المنادين بنزع السلاح النووي. وقد مُنح «برتراند راسل» جائزة نوبل للآداب عام 1950.

الذرية المنطقية

جاء «برتراند راسل» بـ «الذرية المنطقية»، الفكرة التي تقول إن بمقدورنا تفكيك اللغـة إلى أجزاء أصغر على غـرار المادة الفيزيائية. وبمجرد تفكيك جملة معينة إلـى أجـزاء صغيـرة بحيـث يتعذر تفكيكهـا إلى أجـزاء أصغر منها، يمكـن اعتبار هـذه الأجزاء «ذرات منطقية». وإذا دققنا النظر في هذه الذرات المنطقية، فمن المفترض أن نتمكـن من إماطة اللثام عن الافتراضات الكامنة وراء هذه الجملة، ومن ثم نتمكن من تحديد مدى صحتها أو بطلانها بشكل أفضل.

وعلـى سـبيل المثـال، دعنـا نلـقِ نظـرة علـى الجملـة التاليـة: «ملـك الولايات المتحدة أصلع».

تبدو هذه العبارة بسيطة، إلا أننا بمقدورنا تفكيكها إلى ثلاث ذرات منطقية:

1. هناك ملك للولايات المتحدة.
2. هناك ملك واحد للولايات المتحدة.
3. ملك الولايات المتحدة ليس لديه أي شعر.

ولمـا كنا نعرف أنه ليس هناك ملك للولايات المتحـدة، فإن الذرة الأولى تُعد باطلـة. وبالتالـي، تكـون جملة «ملـك الولايات المتحـدة أصلع» غيـر صادقة. لكن هـذا لا يعنـي بالضرورة أنهـا باطلة تمامًا، لأن نقيض هـذه الجملة «ملك الولايات المتحـدة لديـه شـعر» أيضًا باطلة. وفي كلتـا الحالتين، تفترض العبارة أن هناك ملـكًا للولايـات المتحدة. ومن خلال الذرية المنطقية، يكون بمقدورنا التحقق من مدى صحة العبارة وتحديد درجة صدقها. وهذا يطرح السؤال الآتي الذي لا يزال محـل جـدال إلى اليـوم: إذا كانت هناك عبارة ما ليسـت صادقة ولا باطلة، فماذا تكون إذن؟

نظرية الأوصاف

إن أهم إسهامات «برتراند راسل» في علوم اللغة هو نظريته التي تحمل اسم نظرية الأوصاف. فحسب راسل، لا يمكن التعبير عن الحقيقة باللغة العادية بسبب غموضها الشديد، وطبيعتها المضللة. وقد زعم «راسل» أنه لكي تتحرر الفلسفة من الافتراضات والأخطاء، ثمة حاجة إلى نوع مختلف وأكثر دقة من اللغة. ومضى «راسل» إلى القول بأن هذه اللغة يجب أن تقوم على المنطق الرياضي، وتأخذ شكلًا أقرب إلى سلسلة من المعادلات الرياضية.

وفي محاولته للإجابة عن الأسئلة التي تطرحها جملة «ملك الولايات المتحدة أصلع»، صاغ «راسل» نظريته في الأوصاف. فمن وجهة نظره، إن الأوصاف المحددة تشمل الأسماء والعبارات أو الكلمات التي تشير إلى شيء واحد بعينه (مثل «الطاولة» أو «أستراليا» أو «ستيفن سبيلبرج»). وإذا كانت الجملة تحتوي على أوصاف محددة، بحسب «راسل»، فإنها تصير بذلك طريقة موجزة للتعبير عن مجموعة من المزاعم ضمن سلسلة واحدة. وهكذا تمكن «راسل» من برهنة أن قواعد النحو اللغوية تقوض الشكل المنطقي للجملة. ففي جملة «ملك الولايات المتحدة أصلع»، الشيء محل الموصوف (ملك الولايات المتحدة) ليس موجودًا، أو هو غامض (يشير راسل إلى الأشياء الغامضة أو غير الموجودة باسم «الرموز الناقصة»).

نظرية المجموعات ومفارقة راسل

عندما حاول «برتراند راسل» اختزال جميع الأفكار الرياضية إلى منطق، أصبح مفهوم «المجموعة» شديد الأهمية. ويُعرِّف «راسل» *المجموعة* بأنها «تجمع من العناصر» (بكلمات أخرى: من الكائنات). ويمكن تكوين مجموعة مكملة تضم جميع العناصر الأخرى النقيضة لعناصر المجموعة الرئيسية، أو تكوين

مجموعـات جزئية منهـا، ويمكن كذلك إجراء عمليات جمـع أو طرح عليها. وعلى سـبيل المثـال، يمكـن أن تحتوي مجموعـة على أشـخاص أمريكييـن، والمجموعة المكملة (النقيضة) يمكن أن تحتوي على جميع الأشخاص الذين ليسوا أمريكيين، والمجموعة الجزئية المُشتقة من المجموعة الرئيسية من الممكن أن تضم جميع سكان نيويورك الذين هم جزء من جميع الأمريكيين.

وعلـى الرغـم مـن أن «راسـل» لـم يكـن هـو مبتكـر نظريـة المجموعـات (أنه جوتلوب فريجه في الواقع)، فإن «راسـل» أحدث ثورة في المبادئ الأساسـية التي تقوم عليها النظرية باقتراحه «مفارقة راسل» عام 1901.

تتعامـل مفارقـة راسـل مـع المجموعـة التـي لا تضـم نفسـها عنصـرًا فـي المجموعـة. وعلـى سـبيل المثـال، دعنـا نفترض أن لدينـا مجموعة تضـم جميع الـكلاب التـي عرفهـا العالم منذ بدء الحياة. وبهذا لا تكون المجموعة التي تضم جميـع الـكلاب التـي وُجـدت منذ بـدء الحياة فـي حد ذاتهـا كلبًا، لكن فـي الواقع هناك بعض المجموعات التي تضم نفسـها في شـكل عناصر. وعلى سبيل المثال، إذا نظرنـا إلـى مجموعـة تضـم كل شـيء ليـس كلبًا، فـإن هذا يعنـي أن هذه حتى المجموعة في حد ذاتها يجب أن تتضمن ذاتها كأحد العناصر؛ لأن المجموعة في حد ذاتها ليست هي أيضًا كلبًا.

وعندمـا نحـاول أن نفكـر فـي مجموعـة مكونـة من مجموعـات لا تُعـد في حد ذاتهـا عناصـر، تصبـح لدينـا مفارقـة. لمـاذا؟ لأننا نجد أنفسـنا أمـام مجموعة تضـم مجموعـات لا تضـم أى منها نفسـها في شـكل عناصر داخـل كل منها، لكن حسـب تعريف المجموعة الأصلية (مجموعة مكونة من مجموعات لا تضم نفسـها فـي شـكل عناصر)، فإن هـذا يعني أن المجموعة الأصليـة بالضرورة تتضمن هي أيضًا نفسها، إلا أن هذا التعريف نفسه ينص على أن المجموعة لا يمكن أن تضم نفسها، ومن هنا ينشأ التناقض.

وبناءً على مفارقة «راسل»، نرى العيوب التي تنطوي عليها نظرية المجموعات. فعندما نعتبر أية زمرة من أشياء معينة مجموعة، تظهر أمامنا مواقف مستحيلة منطقيًّا. وزعم «راسل» أنه لحل هذه المشكلة، يجب أن تكون نظرية المجموعات أكثر صرامة. فالمجموعات، حسب «راسل»، لا يمكن أن تكون عناصر ضمن مجموعات أخرى إلا بمراعاتها بديهيات معينة (وبهذه نتجنب الاستحالة والتناقض المنطقي الذي يمكن أن ينشأ في النموذج الحالي). وبسبب عمل «برتراند راسل»، تُعرف نظرية المجموعات برمتها قبل «راسل» باسم نظرية المجموعات البسيطة، وتُعرف نظرية المجموعات بعد «راسل» باسم نظرية المجموعات البديهية.

الفينومينولوجيا

دراسة الوعي

الفينومينولوجيا أو الظاهراتية هي دراسة الوعي والخبرة الشخصية. وقد أصبحت الفينومينولوجيا فرعًا رئيسيًّا من فروع البحث الفلسفي بداية من القرن العشرين، وبخاصة في أعمال «هايدجر» و«سارتر»، إلا أن «هايدجر» و«سارتر» لم يكونا ليحققا ما حققاه لولا أعمال «إدموند هوسرل»، مؤسس الفينومينولوجيا.

نشأة الفينومينولوجيا

بدأ الفيلسوف الموروفي (مورافيا في تشيكوسلوفاكيا) «إدموند هوسرل» مسيرته الفلسفية رياضيًّا، حيث ركز على فلسفة الرياضيات. وعلى الرغم من أن هوسرل رأى أن الرياضيات تستند إلى التجريبية استنادًا صارمًا، فإنه خلص في النهاية، بمساعدة «جوتلوب فريجه»، إلى أن هناك بعض الحقائق الرياضية التي لا يمكن تفسيرها تجريبيًّا. وفي كتابه *The Logical Investigations*، جادل «هوسرل» ضد «النفسانية»، أي الفكرة التي تقول إن الحقائق تعتمد على سيكولوجية (عقل) الفرد، وأكد أن الحقائق لا يمكن للعقل البشري اختزالها. وانطلاقًا من هذه الفكرة، بدأ «هوسرل» تأسيس الفينومينولوجيا.

والفينومينولوجيا، حسب «هوسرل»، هي الفكرة التي تقول إن الوعي يتمتع بالقصدية. وهنا يعني أن جميع أفعال الوعي موجهة إلى الموضوعات، سواء أكانت مادية أم مثالية (مثل الرياضيات). إن موضوعات الوعي القصدية، وأفعال الوعي القصدية، تُعرف كل منها من خلال الوعي. فلكي يصف المرء موضوع الوعي ومحتواه، فإنه من غير الضروري للموضوع أن يكون موجودًا فعلًا

(ما يسمح للمرء بأن يصف ما حدث في حلم راوده بالطريقة نفسها التي يمكنه بها وصف مشهد في كتاب).

وفي حين أن عمل «هوسرل» المبكر كان مبنيًّا على نهج واقعي (اعتقاد أن وعي المرء عندما يدرك موضوعًا ما، فإنه يعني أن ثمة موضوعات للوعي وموضوعات في ذاتها)، وتحول هوسرل في مرحلة لاحقة إلى القصدية وبحث الأنا. وهذا التطور في موقف هوسرل، وتحوله نحو الأفكار الترنسندنتالية، قاده إلى إعادة صياغة الموضوع الذي سبق له أن بدأ البحث فيه.

وفي كتابه الذي صدر عام 1931، وحمل عنوان *Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology*، يميز «هوسرل» بين المنظور الطبيعي للمرء، أي المنظور العادي الذي يكون فيه المرء واعيًا بالأشياء والموضوعات الموجودة فعلا على أرض الواقع، والمنظور الفينومينولوجي، المنظور الذي يرى فيه المرء ما وراء الموضوع المادي الملموس، فينتهي به الأمر إلى الوعي بتجربة وعيه بالموضوع. ولكي يتسنى للمرء النظر إلى الأمور من منظور فينومينولوجي، فإنه يتعين عليه إسقاط خصائص مختلفة من تجربته، وذلك بإجراء سلسلة من الاختزالات الفينومينولوجية.

وقد أجرى «هوسرل» العديد من الاختزالات الفينومينولوجية، إلا أن أبرز عمليتي اختزال أجراهما هما الإبوخية (تعليق الحكم)، والاختزال التام.

الإبوخية

زعم «هوسرل» أن الناس يأخذون الجوانب المختلفة في حياتهم (اللغة والثقافة والجاذبية وأجسادهم... إلخ) بشكل مسلم به، وأن هذه الجوانب تجعلهم أسرى لها، إلا أن الإبوخية أو تعليق الحكم هي عملية تجعل المرء يتوقف عن قبول هذه الجوانب كحقائق؛ إذ يجب على المرء أن يعزز وعيه بذاته بأن يتوقف عن النظر إلى نفسه بوصفه جزءًا من الأشياء التي يسلم بوجودها في هذا العالم. ويشير هوسرل إلى هذه العملية باسم «وضع القوسين». ولا يعني وضع

القوسين إنكار وجود العالم، لكن الهدف من وضع القوسين والإبوخية هو الامتناع عن إصدار أية أحكام، ومن ثم لا مجال أما المرء لتأكيد وجود العالم أو إنكاره.

الاختزال التام

وفـي حيـن تصـف الإبوخية الطريقـة التي يسـتخدمها المرء لكـي يتوقف عن قبول ما اعتاد قبوله كحقائق، ويتحرر من إسـار العالم الذي كان يُسـلم به تسليمًا تامًّـا، فـإن الاختـزال التام هو عمليـة التعرف على المُسـلَّم به على أنه مُسـلَّم به. وعندما يتسـنى للمرء إدراك المُسـلَّم به على أنه مُسلَّم به، فإنه يتمكن من الولوج إلى مجال الوعي الترانسندنتالي.

تُشـكل عمليتا الاختزال التام والإبوخية معًا عملية الاختزال الفينومينولوجي. ولاحـظ أن عمليـة الاختـزال التـام لا يمكـن أن تتم بشـكل مسـتقل عـن الإبوخية، والعكس صحيح.

منهج التحقيق الفينومينولوجي

وفقًـا لهوسـرل، أولـى خطـوات التحقيـق الفينومينولوجـي هـي عمليـة الاختـزال الفينومينولوجـي (مـن خـلال الإبوخية والاختزال التام). ووضع قوسـين حول كل شـيء يكـون المـرء واعيًا به يشـمل تعليق كل أنمـاط الوعي (مثل الخيـال والتذكر والحكم والحدس).

تُعرف الخطوة التالية باسم «الاختزال الماهوي». إذ من غير الكافي ببساطة أن يكـون لدى المرء وعي. لكـن يتعين على المرء أن يوظف آليات الوعي المختلفة والمتاحـة لكـي يتمكـن مـن الوصول إلـى ماهية الموضوعـات وجواهرهـا، أي إلى الأنوية الأساسـية الثابتة وغير القابلة للتغير. وهنـاك نوع من الحدسـ يمكن للمرء

أن يستخدمه للقيام بهذا، يُعرف باسم «*كشف الماهية*». وخلال عملية كشف الجوهر، يتعين على المرء أن يضع نصب عينيه التجليات المختلفة للموضوع، ويركز على الجزء المشترك بين هذه التجليات، والذي يظل ثابتًا طوال الوقت. إن هذا هو الجوهر (الماهية)؛ لأنه هو الجزء الثابت الذي يمكن رصده في جميع تجليات الموضوع.

أما الخطوة الثالثة والنهائية، فتُعرف باسم «الاختزال الترانسندنتالي». وبالنسبة لهوسرل، تعني الفينومينولوجيا رد المرء إلى ذاته الترانسندنتالية (الذات الضرورية التي تُعد شرطًا أساسيًّا لتكتمل عملية الوعي التجريبية بالذات) التي هي أساس خلق المعنى. وقد زعم هوسرل أنه لكي يتسنى للمرء الوصول إلى ذاته الترانسندنتالية، يجب عكس الوعي الترانسندنتالي، وضمن هذا الوعي، تحدث عملية الوعي بالزمن التي تسهم في تشكيل الذات العارفة.

وفي حين قضى هوسرل بقية حياته المهنية في محاولة توضيح الاختزال الترانسندنتالي، أثارت فكرة الاختزال الترانسندنتالي الجدل. ونتيجة ذلك، حدث انقسام بين الفينومينولوجيين؛ بين هؤلاء اعتقدوا الاختزال الترانسندنتالي، وهؤلاء الذين رفضوه.

فينومينولوجيا الجواهر

عندما قرر تلامذة «ثيودور لبس» (مؤسس النفسانية) في ميونخ اتباع منهج هوسرل بدلًا من منهجه، تركوا ميونخ، وانضموا إلى تلامذة هوسرل في جوتينجن، إلا أنه في عام 1913 نشر «هوسرل» أفكاره عن الاختزال الترانسندنتالي في كتابه *Ideas*، فاختلفوا مع نظرياته تمام الاختلاف، وابتعدوا عنه. وبهذا، أسسوا نوعًا جديدًا من الفينومينولوجيا تُعرف بفينومينولوجيا الجواهر (الماهيات)، التي استندت إلى الفينومنولوجيا الواقعية التي وضعها «هوسرل» في كتبه الأقدم.



الاسمانية

رفض عناصر معينة

هنـاك تعريفين للاسـمانية. التعريـف التقليدي، وظهر خلال العصور الوسـطى، ويتضمـن رفضًـا للكليـات، أي الكيانـات التي يمكـن أن تتجلى في الواقع في شـكل موضوعـات كثيـرة مختلفـة. أمـا التعريـف الثانـي، وهـو التعريـف الأحـدث، فإنه يسـتخدم الكلمـة بمعنـى رفض الموضوعـات المجردة التي لا تشـغل حيـزًا زمنيًّا أو مكانيًّـا. وعليـه، يمكن النظر إلى الاسـمانية على أنها نقيض الواقعية (اعتقاد أن الكليـات موجـودة)، ونقيض الأفلاطونيـة (اعتقـاد أن الموضوعـات المجردة موجودة). وللمرء الاعتقاد بنوع واحد من الاسمانية ورفض الآخر.

وكلا النوعين من الاسـمانية يدور حول معاداة الواقعية؛ لأن كليهما ينكر وجود الكليـات أو الموضوعـات المجردة، وبالتالي، تنكر واقعية هذه الأشـياء. وتنقسـم الاسـمانية عنـد تعاملهـا مع هذه الأشـياء، التي يُزعـم أنها موضوعـات مجردة أو كليات، إلى مذهبين:

1. مذهب ينكر وجود هذا الكيانات المزعومة من الأساس.
2. تقبل الاسـمانية وجود هذه الكيانات، لكنها تزعم أن وجودها ليس ملموسًـا أو محددًا.

الموضوعات المجردة

ليس هنـاك تعريـف محدد لمـا يعنيه الموضـوع المجـرد، إلا أن التعريف الشـائع يقول: «شـيء لا يشـغل حيزًا في المكان أو الزمان، وليسـت له فاعلية سببية» (من

المفترض أن الأشياء التي تشغل حيزًا في المكان والزمان هي فقط التي لها فاعلية سببية)، إلا أن هذا التعريف لا يخلو من أوجه قصور. فعلى سبيل المثال، وفي حين أن اللغة والألعاب اللغوية أشياء مجردة، فإنها تشغل حيزًا في الزمان (بما أن اللغات لديها القدرة على التغير والتطور وتظهر في حيز الوجود في أوقات مختلفة). وفي حين قدم الفلاسفة تعريفات أخرى للموضوع المجرد، فإن أساس الاسمانية عمومًا هو رفض الموضوعات التي تشغل حيزًا في المكان والزمان، وليست لها فاعلية سببية.

الكليات

يميز أتباع الاسمانية بين الكليات والجزئيات. وحسب تعريف الاسمانية، تشير الكليات إلى أي شيء متجسد (أي مُتعين من خلال شيء واقعي) في شكل كيانات متعددة. فإن لم يكن كذلك، فهو يندرج تحت بند الجزئيات. ومن الممكن أن يتجسد الكلي والجزئي في شكل كيان متعين، لكن الكلي فقط هو الذي بإمكانه أن يتجسد في شكل كيانات متعددة. وعلى سبيل المثال، الأشياء حمراء اللون من غير الممكن أن تشكل مرجعية وجودية كلية تندرج تحتها جزئيات، لكن مع صفة «الاحمرار» الكلية، فإن أي شيء أحمر اللون هو تجسيد متعين لهذه الصفة الكلية. ويعتبر الواقعيون الكيفيات (الألوان كالاحمرار)، والأنواع (المواد كالذهب)، والعلاقات (مثل التوسط) أمثلة للكليات. وموقف الاسمانية من هذه الكليات هو رفضها.

مذاهب الاسمانية فيما يتعلق بالكليات

إن الذين يتبعون الاسمانية فيما يتعلق بالكليات يعتقدون أنه ليس هناك سوى الجزئيات. ولتفسير وجود العلاقات أو الكيفيات، هناك موقفان فلسفيان متفق

عليهما: يتمثل الأول في رفض وجود هذه الكيانات من الأساس، أما الثاني فيتمثل في القبول بوجود هذه الكيانات، مع إنكار كون هذه الكيانات كليات.

نظرية الصور

فيما يتعلق بالموقف الثاني السابق، هناك نظرية مشهورة تُعد إحدى أشهر النظريات بهذا الصدد، وتُعرف باسم نظرية الصور. ويعتقد أتباع نظرية الصور بوجود الكيفيات (ومن ثم القبول بوجودها ككيان)، ولكنهم يعتقدون أن الكيفيات هي كيانات جزئية تُعرف باسم «الصور». ويعتبر الفلاسفة هذه الصور جزئيات، تمامًا كما تُعد الخوخة أو الموزة جزئيات. وعليه، فإن اللون الأصفر للموزة ليس كيانًا كليًّا، ولكنه كيان محدد أو جزئي لا يختص إلا بهذه الموزة تحديدًا. وتمتلك الموزة هذا اللون الأصفر، ما يجعل اللون الأصفر مجرد صورة جزئية؛ لأن اللون الأصفر ليس تجسيدًا جزئيًّا لكيان كلي.

الاسمانية التصويرية والاسمانية الحملية

ثمة موقفان آخران من الاسمانية فيما يتعلق بالكليات، وهما الاسمانية التصويرية (تُعرف أيضًا باسم التصويرية)، والاسمانية الحملية. وتنص الاسمانية التصويرية على أن اللون الأصفر ليس موجودًا، وأن كيانات مثل الموزة لونها أصفر ببساطة، لأنها تتفق مع صورة «الأصفر» لدينا. وبالمثل، في الاسمانية الحملية، الموزة صفراء اللون نتيجة انتساب المحمول الأصفر إلى الموزة. وعليه، ليس هناك «لون أصفر» يشكل كيانًا منفصلًا، وكل ما في الأمر هو انتساب المحمول الأصفر إلى الموزة.

الاسمانية الميريولوجية والاسمانية التصنيفية

من مدارس الاسمانية الأخرى فيما يتعلق بالكليات الاسمانية الميريولوجية، فإن صفة الأصفر هي مجموع الكيانات الصفراء. وبالتالي، فإن الكيان أصفر

اللون لأنه جزء من الكل الذي يتكون من هذه الكيانات الصفراء. وبالمثل، تزعم الاسمانية التصنيفية أن الكيفيات (الصفات) ما هي إلا تصنيفات. وعليه، فإن التصنيف الذي يضم جميع الأشياء الصفراء، والأشياء الصفراء فقط، هو الذي يعادل الكيفية (الصفة) الصفراء.

الاسمانية التشابهية

تزعم الاسمانية التشابهية أن الأشياء الصفراء لا يشبه بعضها بعضًا بسبب لونها الأصفر؛ لكن كونها متشابهة هو ما يجعلها صفراء. وحسب الاسمانية التشابهية، تُعتبر الموزة صفراء لأنها تشبه الأشياء الأخرى صفراء اللون. وبالتالي، فإن أوجه التشابه يجب أن تنطبق على جميع الأشياء التي تندرج تحت تصنيف أو فئة معينة.

مذاهب الاسمانية فيما يتعلق بالموضوعات المجردة

تنقسم الاسمانية فيما يتعلق بالموضوعات المجردة إلى نوعين: الاسمانية فيما يتعلق بالقضايا، والاسمانية فيما يتعلق بالعوالم الممكنة.

الاسمانية فيما يتعلق بالقضايا

يمكن تقسيم القضايا بالنسبة للاسمانية إلى فئتين: قضايا بسيطة، وقضايا معقدة. والقضايا البسيطة عبارة عن مجموعات من العوالم الممكنة. وداخل هذه العوالم، فإن الدوال دوال صدق (أي أن القضية صادقة) أو دوال كذب (أي أن القضية كاذبة).

وتنص إحدى نظريات الاسمانية فيما يتعلق بالقضايا على أن الأدوار المرتبطة بالقضايا تضطلع بها في الحقيقة أشياء مادية لها وجود متعين. ومن

النظريات التي تقول بهذه الفكرة النظرية التي تقول إن الجمل تلعب دور القضايا. وقد زعم الفيلسوف «ويلارد فان أورمان كواين» أن «الجمل الأزلية» (أي الجمل الصادقة طوال الوقت) أكثر قدرة على التعبير عن الحقائق لأنها مستقلة عن المكان والزمان والمتحدث... إلخ. وسيؤدي هذا إلى ظهور مشكلة بالنسبة لأتباع الاسمانية، لأن فكرة وجود جملة أزلية من الأساس يعني أنها موضوع مجرد.

الخيالية الدلالية

من الأفكار الأخرى لدى أتباع الاسمانية فيما يتعلق بالقضايا، إنكار الوجود المتعين للقضايا وجميع الكيانات التي تضطلع بأدوار نظرية. وفي هذه الحالة، فإن الجمل التي تنطوي على وجود متعين للقضايا، وتبدو صادقة، يجب تكذيبها في الواقع. فحتى إذا كانت الجملة كاذبة، لأن القضايا ليس لها وجود متعين، يظل من الممكن استخدامها كوسيلة للمساعدة على الوصف. وهكذا، يتسنى للمرء أن يوضح ما يريد أن يقوله، والتعبير عن أجزاء من بنية العالم.

الاسمانية فيما يتعلق بالعوالم الممكنة

هناك الكثير من الجدل حول نظرية العوالم الممكنة، التي تزعم أن ثمة عوالم أخرى، وأن هذا العالم هو عالم من عوالم أخرى كثيرة ممكنة. لكن الفيلسوف الاسماني يفترض أنه ما من عوالم ممكنة، أو أن العالم الممكن ليس موضوعًا مجردًا.

ومن الأفكار التي يتبناها الاسمانيون في هذا الصدد أن العوالم الممكنة ليست موجودة، وأن العوالم الموجودة هي فقط العوالم الحقيقية التي نعرفها ولا يوجد غيرها. وللمرء أن يتصور أن العوالم الحقيقية الممكنة إنما هي مجموع الموضوعات التي يرتبط بعضها ببعض، وتشغل حيزًا في الزمان والمكان، وهي بدورها عبارة عن مجموع الموضوعات المادية الملموسة.

ومن الطرق التي ينظر بها الاسمانيون إلى العوالم الممكنة، النظر إلى ما هو ممكن على أنه توليف بين عدد من العناصر (كليات وجزئيات). وبحسب هذه النظرية، فإن الواقعة الذرية (حالة الشيء/ العنصر) التي من خواصها الأساسية أن لها بُعد كلى، لها بُعد جزئي وبُعد كلي في الوقت نفسه، أما الواقعة الذرية التي تُشكل الصفة الكلية لها صفة علائقية، فإن لها بعد كلى وبعض الأبعاد الجزئية. وثمة مدى واسع من التوليفات الممكنة التي تجمع بين الجزئيات والكليات، والنتيجة هي أن بعضها له وجود متعين، وبعضها الآخر لا.

جوتفريد فيلهيلم لايبنتز (1716-1646)

الفيلسوف المتفائل

«جوتفريد فيلهيلم لايبنتز» كان واحدًا من أهم فلاسفة الحركة العقلانية التي سادت القرن السابع عشر. وبجانب إسهاماته في الفلسفة العقلانية، كانت للايبنتيز مؤلفات أخرى متنوعة، وقدم إسهامات مهمة في المنطق والفيزياء والرياضيات (اخترع التفاضل بشكل مستقل عن نيوتن، واكتشف النظام الثنائي).

وُلد «جوتفريد» في الأول من يوليو عام 1646 في مدينة لايبزيج في ألمانيا. وكان والد «لايبنتز» أستاذًا لفلسفة الأخلاق في جامعة لايبزيج، وعندما كان جوتفريد في السادسة فقط من العمر، مات والده وترك له مكتبته الشخصية. وعلى الرغم من غياب والده، تعلم «لايبنتز» الدين والأخلاق من والدته.

كان «لايبنتز» طفلًا موهوبًا للغاية. وبحلول الثانية عشرة من العمر، كان قد علَّم نفسه اللاتينية، وبدأ بتعلم اليونانية، وعندما كان في الرابعة عشرة، التحق بجامعة لايبزيج، وأخذ دروسًا في الفلسفة الأرسطية، والقانون، والمنطق، والفلسفة الإسكولائية. وعندما أصبح بعمر العشرين، نشر كتابه الأول *On the Art of Combinations*، الذي زعم فيه أن التوافيق بين العناصر الأساسية مثل الأصوات والألوان والحروف والأرقام هي أساس كل الاكتشافات والمنطق.

وبعد أن تخرج في كلية أخرى في تخصص القانون، وبدلًا من أن يستمر في الدراسة في الجامعات، عمل في خدمة النبلاء. وكان يقوم بالكثير من الوظائف في هذا الدور؛ فعمل مستشارًا قانونيًّا، ومؤرخًا رسميًّا، وكان يضطر إلى السفر كثيرًا إلى جميع أنحاء أوروبا. وقد التقى «لايبنتز» في أسفاره العديدة العديد

مـن أهـم مفكري أوروبا، فـي الوقت الذي عمل فيه على حل الإشـكالات الرياضية والميتافزيقية التي كانت تشغل باله. وفيما يتعلق بالأشخاص الذين أثروا فيه بالغ الأثـر خلال هـذا الوقت، فيشـملون «باروخ سـبينوزا»، وعالـم الرياضيات والفلك والفيزياء كريستيان هوجنس.

تشـترك جميـع مؤلفات «لايبنتز»، بداية من مؤلفاتـه العديدة في الرياضيات، حتـى مؤلفاتـه الثرية في الفلسـفة، بموضـوع واحد، ألا وهو تأكيـد الحقيقة؛ حيث كان يأمل، بتأكيد الحقيقة من خلال أعماله ومؤلفاته، أن يضع أساسًا بإمكانه أن يعيد توحيد الكنيسة المنقسمة.

مبادئ فلسفة لايبنتز

هنـاك سبعة مبادئ أساسية يقوم عليها تصور «لايبنتز» للمنطق:

1. **الهويـة / التناقض:** إذا كانت القضية صادقـة، فإن القضية النقيضة يجب أن تكون باطلة والعكس بالعكس.
2. **العلـة الكافية:** لكي نقول إن شـيئًا ما موجـود، أو إن حدثًا ما وقع، أو إن ثمة حقيقـة معينـة، فإنـه يجـب أن تكون هنـاك علة كافيـة له/ لها (ولـو أن العلة الكافية أحيانًا ما تكون في علم الله فقط).
3. **تطابق الهوية (قانون «لايبنتز»):** ليس هنـاك شيئان مختلفان أحدهما عن الآخر يشـتركان في جميع خصائصهما. فإذا كانت جميع محمولات س هي نفسـها محمولات ص، وجميع محمولات ص هي نفسـها جميع محمولات س، فـإن س وص هما الشـيء نفسـه. وإذا زعـم أحدهم مثلًا أن شـيئين معينين لا يمكـن التمييـز بينهما، رغـم تطابق محمولاتهمـا (خصائصهما)، فإنهما قطعًا الشيء نفسه، ولكن تحت مسميين مختلفين.

4. **التفاؤل:** الله دائمًا يختار الأفضل.
5. **الانسجام المحدد سلفًا:** الجواهر لا يمكن أن تؤثر إلا في نفسها، إلا أن جميع الجواهر (سواء أكانت عقلية أم مادية) يتفاعل بعضها مع بعض وفق الرابطة السببية. ويرجع هذا إلى ضبط الله جميع الجواهر مسبقًا لتنسجم معًا.
6. **الكمال:** أفضل ما في كل عالم ممكن من شأنه أن يجعل كل إمكانية محتملة واقعًا ملموسًا.
7. **قانون الاطراد:** قال «لايبنتز» في قانونه للاطراد إن «الطبيعة لا تتخللها قفزات». وزعم «لايبنتز» أيضًا أن أي تغير يمر بمراحل وسيطة، وهذا ما يفسر وجود عدد لا متناهٍ من الموجودات في الكون. ويُستخدم قانون الاطراد عمومًا للبرهنة على أنه لا حركة تنشأ من حالة سكون؛ وأن الإدراكات تنشأ عن إدراكات أخرى بدرجات مختلفة من الصغر بحيث يتعذر رصدها.

نظرية المونادات

رافضًا نظرية «ديكارت» التي تقول إن المادة، التي لها جوهر ممتد (أي أنها موجودة في أكثر من بُعد واحد)، تُعد جسمًا، جاء «لايبنتز» بنظريته في المونادات (الجواهر البسيطة)، والتي أصبحت أعظم إسهاماته في الميتافيزيقا. زاعمًا أن هذه العناصر هي القادرة على الفعل، والوحيدة التي تتمتع بفرادة (وحدة) حقيقية تجعل منها جوهرًا. وحسب «لايبنتز»، المونادات هي العناصر التي تشكل الكون. والمونادات جزيئات مفردة وأزلية ومستقلة، وتحكمها قوانينها الداخلية الخاصة، ويجمع بينها انسجام مقدر سلفًا ينعكس في الكون بأكمله. وهذه الجزيئات هي الجواهر الحقيقية، لأنها تتمتع بصفة الوحدة، وقادرة على الفعل.

إن المونادات ليست كالذرات؛ إذ لا تشغل حيزًا مكانيًّا، وليست كيانًا ماديًّا، كما أنها مستقلة بعضها عن بعض. والمونادات «تعرف» ماذا تفعل في كل لحظة، لأن كل موناد منها ضُبط سلفًا للقيام بأشياء معينة (عن طريق قانون الانسجام المحدد سلفًا). كما أن المونادات من الممكن أن تتفاوت في أحجامها على العكس من الذرات. فعلى سبيل المثال، من الممكن اعتبار الشخص الواحد موناد مفردًا (ما يُعد حجة ضد الإرادة الحرة).

وضعت نظرية «لايبنتز» في المونادات حدًّا للثنائية التي قدمها «ديكارت» في أعماله، ما يجعلنا نصنف «لايبنتز» فيلسوفًا مثاليًّا. إن المونادات موجودات من نوع معين، ما يعني أنها كيانات وجواهر عقلية. ونتيجة ذلك، فإن أشياء مثل المادة والفراغ والحركة ليست سوى ظواهر تمثل تجليات للجواهر.

التفاؤل

حاول «لايبنتز» أن يجمع بين الدين والفلسفة في كتابه الذي صدر عام 1710، وحمل عنوان *Theodicee*. وانطلاقًا من إيمانه بالله، القدير العليم، ومن إيمانه بأنه لن يخلق عالمًا ناقصًا أو يختار أن يخلق عالمًا ناقصًا في حين أنه كان بالإمكان وجود عالم أفضل؛ خلص «لايبنتز» إلى أن هذا العالم لا بد أنه أفضل عالم ممكن، وأكثر العوالم الممكنة اتزانًا. وعليه، وحسب «لايبنتز»، فإن عيوب هذا العالم يمكن أن تكون أيضًا في جميع العوالم الممكنة. ولو لم يكن هذا صحيحًا، لم يكن الله ليضمن هذه العيوب في هذا العالم.

اعتقد «لايبنتز» أن الفلسفة يجب ألا تتناقض مع الدين؛ لأن العقل والإيمان نعمتان من الله. وعليه، إذا تعارض أي جانب من جوانب الإيمان مع العقل والمنطق، فإنه يجب رفضه. وانطلاقًا من هذه الفكرة، عالج «لايبنتز» أحد أهم الانتقادات الموجهة للمسيحية: فإذا كان الله قديرًا وحكيمًا وخيِّرًا، فمن أين جاء

كل هـذا الشـر؟ قـال «لايبنتـز» إن الله قدير وحكيـم وخيِّر، لكن البشـر مخلوقات الله، وبالتالـي، فـإن حكمتهـم وقوتهم محدودة. وبما أن البشـر مجـرد مخلوقات، فإنهـم يتمتعـون بـإرادة حرة، كما أنهـم معرضون لاقتـراف أفعال سـيئة، واتخاذ قـرارات خطـأ، والاعتقـاد بأشـياء باطلة. والله يسـمح بالألـم والمعانـاة (عرَّفها بالشـر الفيزيائـي) والخطايـا (عرَّفها بالشـر الأخلاقـي) لأنها عواقـب ضرورية لكون النقص جزءًا من العالم (يُعرف بالشـر الميتافيزيقي)، وذلك حتى يتسـنى للبشر مقارنة نقصهم بالخير الحقيقي، ومن ثم يصححون قراراتهم.

فلسفة الأخلاق

تحديد ما هو صائب وما هو خطأ

تُعنى فلسفة الأخلاق بفهم ما يجعل سلوك الفرد صائبًا، وما يجعله خطأً. إن فلسفة الأخلاق مفهوم أكبر كثيرًا من مفهومنا العادي للأخلاق. وفي حين تُعنى الأخلاق بالقواعد الأخلاقية ومدى صواب اقتراف أفعال معينة من عدمه، فإن فلسفة الأخلاق معنية بالأنظمة السلوكية والنظريات الأخلاقية بشكل عام وشامل، فضلاً عن الفلسفات الحياتية للأفراد. وتتعامل فلسفة الأخلاق مع أسئلة من قبيل كيف يتعين على المرء أن يتصرف، وما الذي يظنه الناس صوابًا، وكيف يوظف الفرد معرفته الأخلاقية ويمارسها، وتحديد المعنى الحقيقي لكلمة «صائب».

الأخلاق المعيارية

تسعى الأخلاق المعيارية إلى فهم الفعل الأخلاقي من خلال وضع مجموعة من القواعد (أو الأعراف) التي تحكم الفعل والسلوك البشريين. وتتناول الأخلاق المعيارية كيف يجب أن تجري الأمور، وكيف يجب أن ينظر المرء لها، وما الأفعال الصائبة وما الأفعال الخطأ، وما الأشياء الخيِّرة، وما الأشياء الشريرة.

وإليك ثلاث نظريات في الأخلاق المعيارية.

العواقبية

تنص العواقبية على أن أخلاقية فعل ما من عدمها مرهونة بنتائج أو عواقب الفعل. فإذا كانت العواقب إيجابية، فهذا يعني أن الفعل صائب أخلاقيًّا؛ وإذا

كانـت العواقـب سـلبية، فـإن الفعـل فـي هـذه الحالة يُعتبـر خطـأً أخلاقيًّـا. يُعنى أصحاب نظرية العواقبية من الفلاسفة ببحث ما الذي يجعل من العواقب عواقب إيجابيـة، وكيـف يمكـن للمرء الحكم على عاقبة ما، ومن لـه أن يحكم عليها، ومن يخـرج بأكبـر قدر من المنـافـع من اقتراف الفعـل الأخلاقي. وتشـمل الأمثلة على النظريات العواقبية مذهب اللذة والنفعية والأنانية.

أخلاق الواجب

بدلًا من بحث عواقب الأفعال وتقييمها، فإن أخلاق الواجب تبحث هل الأفعال فـي حـد ذاتهـا صائبـة أم خطأ. وهـؤلاء الذين يؤمنـون بأخلاق الواجـب يزعمون أنـه يتعين علـى المرء أن يأخذ بعين الاعتبار عوامل مثـل حقوق الآخرين، وواجب المرء عندما يشـرع في اتخاذ القرارات. وتشـمل نظريـات أخلاق الواجب نظرية الحقوق الطبيعية لدى «جون لوك» وتوماس هوبز، التي تنص على أن البشر لديهم حقـوق عامة وطبيعية؛ ونظرية الأمـر الإلهي التي تنص على أن الله يأمر بالأفعال الصائبـة أخلاقيًّـا، وبالتالي إن الفعل يكون صائبًا أخلاقيًّـا عندما يقوم به المرء عـن شـعور بالواجـب أو الالتـزام؛ ونظريـة الواجب الأخلاقـي لدى «كانـت»، التي جادلـت بأنـه يتعين على المرء أن يتصرف بنـاءً على شـعوره بالواجب، وأن صواب الفعـل من خطئـه إنما هو مرهون بدوافع المرء لا بعواقب الفعل. وحسـب الواجب الأخلاقـي لـدى «كانـت»، فإنـه على المـرء أن يفكـر في أفعالـه (وبنـاءً على ذلك يتصرف) ويبحث ما إذا كانت تصلح لأن تؤسس لقوانين أخلاقية كونية وشاملة.

أخلاق الفضيلة

يُعنى الفلاسـفة ممن يقولـون بأخلاق الفضيلة بالنظر إلـى الطبيعة الداخلية للفرد؛ فأخلاق الفضيلة معنية في الأسـاس بالفضائل، وهي السـلوكيات والعادات التي تسـمح للمرء بأن يعيش حياة رغدة، أو أن يصل إلى حالة الرفاهة، كما أنها قدمت اقتراحات بشـأن كيفية حل التناقضات بيـن الفضائل والمزاعم التي تقول

إنـه لكـي يحظى المرء بحياة رغدة، فإنه يجب عليه أن يلتزم بهذه الفضائل طوال حياته. وتشمل الأمثلة لأخلاق الفضيلة *اليودايمونيا* التي وضعها «أرسطو»، وتنص علـى أن الفعـل يكـون «صائبًا» عندمـا يقود إلـى الرفاهية، وحالـة الرفاهية يمكن الوصـول إليهـا من خلال ممارسـة الفضائـل كل يوم؛ ونظريـات الفاعل الأخلاقي التـي تزعـم أن تحديـد الفضيلة يكون مـن خلال تحديد الخصـال محل الإعجاب والتقدير بالاسـتناد إلى الحدس والحس العام المشـترك، وتحديد هذه الخصال يكون عن طريق تشـريح شـخصيات الأشـخاص محل الإعجاب والتقدير؛ وأخلاق الرعايـة، التـي تزعـم أن الأخـلاق والفضائـل يجب أن تسـتند إلـى الفضائل التي تتمتع بها النساء (مثل القدرة على التنشئة، والصبر، والعناية بالآخرين).

الأخلاق الفوقية

تُعنـى الأخـلاق الفوقية بالأحكام الأخلاقية، وتسـعى تحديدًا إلـى فهم الادعاءات والمواقف والأحكام والخصائص الأخلاقية. والأخلاق الفوقية غير معنية بتقييم مـدى صـواب أو خطـأ اختيـار أو فعـل معيـن. لكنها معنيـة بفحص طبيعـة ومعنى المشـكلة مـن الأسـاس. وثمـة وجهتا نظر فيمـا يتعلق الأخـلاق الفوقيـة: الواقعية الأخلاقية واللاواقعية الأخلاقية.

الواقعية الأخلاقية

الواقعيـة الأخلاقيـة هي اعتقـاد بأن ثمة قيمًـا أخلاقية موضوعيـة. وبالتالي، وحسـب وجهـة النظر تلك، فـإن الادعاءات التقييمية (الأخلاقيـة) هي في الواقع عبارات موضوعية، وسواء أكانت هذه الادعاءات صائبة أم خطأ، فإنها في الواقع مسـتقلة عـن معتقـدات المـرء ومشـاعره. وتُعرف وجهـة النظر هذه باسـم وجهة النظـر المعرفيـة، التـي تتعامل مع القضايـا الصالحة على أنها عبـارات أخلاقية تحتمل الصواب والخطأ. وتشمل الأمثلة للواقعية الأخلاقية:

- النزعة الأخلاقية الطبيعية، أي اعتقاد أننا نمتلك معرفة تجريبية بالخصائص الموضوعية للأخلاق (لكن يمكن تجريد القضايا الأخلاقية من خصائصها الأخلاقية، ومن ثم تحويلها إلى قضايا طبيعية).
- النزعة الأخلاقية غير الطبيعية، أي اعتقاد أن العبارات الأخلاقية تمثل قضايا من المستحيل تجريدها من طابعها الأخلاقي القيمي.

اللاواقعية الأخلاقية

حسب اللاواقعية الأخلاقية، ليست هناك قيم أخلاقية موضوعية. وثمة ثلاثة مذاهب منضوية تحت لواء اللاواقعية الأخلاقية:

1. الذاتية الأخلاقية (تستند إلى المفهوم القائل إن العبارات الأخلاقية هي في الواقع مزاعم ذاتية)
2. غير المعرفية (المفهوم القائل إن العبارات الأخلاقية ليست حقيقية)
3. الفكرة التي تقول إن العبارات الأخلاقية إنما هي مزاعم خاطئة من الناحية الموضوعية (التي تُعبر عنها الشكوكية الأخلاقية، أي اعتقاد أن لا أحد لديه معرفة أخلاقية؛ وتُعبر عنها أيضًا العدمية الأخلاقية، أي اعتقاد أن العبارات الأخلاقية عادةً ما تكون باطلة).

الأخلاق الوصفية

الأخلاق الوصفية خالية من أية قيمة، وتتعامل مع الأخلاق من خلال النظر إلى الخيارات والأفعال كما هي. وتُعنى الأخلاق الوصفية بالنظر إلى تصورات الناس ومعتقداتهم الأخلاقية، وبالتالي يمكن القول إن الأخلاق الوصفية تنطوي على تسليم بأن النظريات بشأن السلوك والقيم نظريات واقعية وفي محلها. وهدف الأخلاق الوصفية ليس بحث مدى عقلانية قاعدة أخلاقية معينة من عدمه، أو

تقديم أي نوع من الإرشاد أو التوجيه، ولكنها معنية بمقارنة المنظومات الأخلاقية بعضها ببعض (المنظومات الأخلاقية بالمجتمعات المختلفة، والمنظومات الأخلاقية القديمة بالحديثة... إلخ)، ومقارنة القواعد السلوكية التي يتبعها المرء، والتي تفسر أسباب اقترافه فعلًا ما، بالقواعد الأخلاقية التي يقول إنه يؤمن بها. ولهذا السبب، كثيرًا ما تُستخدم الأخلاق الوصفية من جانب علماء الأنثروبولوجي والمؤرخين وعلماء النفس.

الأخلاق التطبيقية

تسعى الأخلاق التطبيقية إلى تطبيق النظريات الأخلاقية على المواقف الحياتية، وعادةً ما يُستعان بها في وضع السياسات العامة. وبشكل عام، وفي ظل الأخلاق التطبيقية، بإمكان المقاربات الأخلاقية شديدة الصارمة، التي تقوم على مبادئ معينة، أن تحل مشكلات معينة، لكن من غير الممكن استخدامها في حل جميع المشكلات، كما أنه أحيانًا ما يكون من المستحيل وضعها موضع التنفيذ. من والممكن إذن الاستعانة بالأخلاق التطبيقية لبحث مسائل من قبيل: ما حقوق الإنسان، وهل الإجهاض غير أخلاقي أم لا، وما حقوق الحيوانات... إلخ. وثمة مباحث فرعية كثيرة تندرج في إطار الأخلاق التطبيقية، ومنها الأخلاق الطبية (كيفية تطبيق الأحكام والقيم الأخلاقية في الطب)، والأخلاق القانونية (أخلاق المشتغلين بالقانون)، والأخلاق الإعلامية (المشكلات الأخلاقية التي تخص عالم الترفيه والصحافة والتسويق).

فلسفة العلم

ما العلم؟

عند الحديث عن فلسفة العلم، يركز الفلاسفة عمومًا على العلوم الطبيعية، مثل علم الأحياء، والكيمياء، وعلم الفلك، والفيزياء، وعلوم كوكب الأرض، ويدرسون تأثيرات هذا العلم، وما ينتج عنه من افتراضات ومفاهيم تأسيسية. وبشكل عام، المعايير التي تجعل من العلم علمًا هي:

1. وضع الفرضيات. هذه الفرضيات يجب أن تستوفي المعايير المنطقية: أولًا، يجب أن تكون احتمالية (ما يعني، من الناحية المنطقية، أنها ليست بالضرورة صادقة أو كاذبة). ثانيًا، يجب أن تكون قابلة للتكذيب (أي يمكن إثبات كذبها). ثالثًا، يجب أن تكون قابلة للاختبار (أي أن ثمة فرصًا حقيقية للتحقق من صدق أو كذب هذه الفرضيات).
2. لها أساس تجريبي.
3. استخدام المنهج العلمي.

مشكلة التمييز

حسب الفيلسوف «كارل بوبر»، فإن السؤال المركزي في فلسفة العلم هو السؤال المعروف بـ«مشكلة التمييز». وبشكل أبسط، إن مشكلة التمييز هي كيفية تمييز العلم من غير العلم (يتعامل السؤال أيضًا مع العلم الزائف على وجه الخصوص). وحتى اليوم، ليست هناك صيغة تحظى بقبول عام لمشكلة التمييز، بل إن البعض يراها غير مهمة، أو أنها غير قابلة للحل. وفي حين سعى الوضعيون المنطقيون،

والذيـن يجمعـون بيـن التجريبيـة والمنطق، إلـى تأسيس العلم علـى الملاحظة، وزعموا أن أي شيء غير قابل للملاحظة ليس علمًا (وغير ذي معنى)، فإن «بوبر» زعم أن المعيار الرئيسي للعلم هو القابلية للتكذيب.

مفاهيم فلسفية

القابليـة للتكذيـب: لكـي يجـري التسـليم بصحة فرضيـة ما، وقبل قبـول أية فرضيـة كنظرية علمية أو فرضية علمية، فإنه يجب أن تكون قابلة للدحض.

وبكلمـات أخـرى، من وجهة نظر «بوبـر»، إن الادعاء العلمي هـو الادعاء الذي يمكـن البرهنـة على كذبه. وفي حال أفضى البحـث عن دليل أو برهان يكذب هذا الادعاء إلى لا شـيء بعد الكثير من الجهود المكثفة، فإن هذا معناه بالضرورة أن هذا الادعاء من المرجح أنه صحيح.

صحة المنطق العلمي

يمكـن تسـويغ المنطـق العلمـي بالعديـد مـن الطـرق المختلفـة، وبالتالـي تسـويغ النظريات العلمية.

الاستقراء

قـد يكـون من الصعب علـى العالم أن يصـرح بأن قانون كذا هـو قانون مطلق الصحة، لأنه حتى إذا انتهت جميع الاختبارات والتجارب إلى النتائج نفسها، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن الاختبارات والتجارب المسـتقبلية سـتنتهي إلى النتائج نفسـها. ولهذا السـبب يستعين العلماء بالاستقراء. فحسـب المنطق الاستقرائي،

فإنه إذا ثبتت صحة قانون ما في كل حالة جرى اختباره فيها، فإنه يكون صحيحًا في جميع الحالات.

التحقق التجريبي

الادعاءات العلمية تحتاج إلى أدلة لدعم النظريات أو النماذج. وعليه، يجب أن تتفق تنبؤات النظريات والنماذج العلمية مع الأدلة التي سبق جمعها (والملاحظات على كل حال هي حصيلة نشاط الحواس). كما يجب أن يصدق الآخرون على الملاحظات، التي يجب أن تكون قابلة للتكرار، والتنبؤات يجب أن تكون محددة حتى يتسنى للعالِم أن يتحقق من كذب نظرية أو نموذج ما (وبالتالي التنبؤ) بإخضاعهما لمحك الملاحظة.

نظرية دوهيم - كوين

تنص نظرية دوهيم – كوين على أنه من غير الممكن اختبار نظرية أو فرضية على حدة، وبشكل منفصل تمامًا؛ لأنه لكي يتسنى للمرء اختبار فرضية ما تجريبيًّا، يتعين عليه أن يأخذ في الاعتبار باقي الفرضيات الأخرى للنسق المعرفي السائد. ويترتب على هذه النظرية أن أية نظرية علمية يجب أن تكون متوافقة مع البيانات التجريبية في حال صاحب ذلك ما يكفي من فرضيات معينة. ولهذا السبب يُستخدم نصل أوكام (المفهوم الذي يقول إنه يجب اختيار أبسط التفسيرات من بين بقية التفسيرات المتعارضة) في العلم. ومتفقًا مع نظرية دوهيم – كوين، تحول «كارل بوبر» عن تفضيل مفهوم بسيط للقابلية للتكذيب إلى تفضيل مفهوم أكثر تعقيدًا من القابلية للتكذيب، يقول إن النظريات العلمية يجب أن تكون قابلة للتكذيب، بمعنى أنه في حال لم تكن الفرضية قادرة على تقديم تنبؤات قابلة للاختبار، فإنها لا تُعد فرضية علمية.

التبعية النظرية

يمكـن تفسـير الملاحظات بطـرق مختلفـة اعتمادًا علـى النظريات التـي يتبناها المـرء. وعلـى سـبيل المثـال، وفـي حين أن الاعتقـاد الشـائع اليوم هـو أن الأرض تـدور، فـإن العلمـاء فـي الماضـي آمنـوا بـأن الشمس تتحـرك، وأن الأرض تظل ثابتـة. وبالتالـي، عندمـا تُفسـر ملاحظـة مـا (تنطـوي علـى إدراك ومعرفة) في ضوء نظرية معينة، فإنها تُعتبر نظرية مشحونة بالنظريات والتصورات السابقة. ووفقًـا للفيلسـوف وعالـم الفيزياء «توماس كون»، فمن المسـتحيل عـزل فرضية معينـة عن تأثير النظريات السـابقة (التي تسـتند إلى الملاحظـات التجريبية). وقـد قـال «كـون» إنه يجـري الركون إلى الأنسـاق الفكريـة الجديدة (التي تسـتند إلـى الملاحظـات التجريبية) لأنها تكون أكثر كفـاءة من البارادايمات القديمة في تفسير المشكلات العلمية.

الاتساق

حسـب نظريـة الاتسـاق، إن النظريـات والفرضيات يمكـن تبريرهـا عندما تكون جزءًا من نظام متسـق ومتماسـك. ويسـري هذا على تصورات عالم بعينه، وعلى المجتمع العلمي ككل.

العلم الزائف

يشـير العلـم الزائف إلـى النظريات والعقائـد التي لا تتبع المنهـج العلمي. والعلم الزائف في الأساس هو أفكار وتصورات ليست علمية لكنها تدعي لنفسها العلمية. وفـي حيـن أن نظريـات مثـل التصميم الذكـي، والطـب التجانسـي، والتنجيم قد

تكـون ملائمـة للبعـض، لكـن لا يمكن اعتبارهـا نوعًا مـن العلوم، لأنهـا غير قابلة للتكذيـب، والمناهـج التـي تقـوم عليهـا تتعارض مع النتائـج التي تحظـى بالقبول العام، فالمناهـج المُسـتخدمة في التحقق من النظريات العلمية لا يمكن تطبيقها ببسـاطة وعلـى نظريـات من هذا النـوع. هذا لا يعنـي بالطبع أن كل مـا لا يتصف بطابع علمي يندرج تحت بند العلم الزائف. والدين والميتافيزيقا مثالان للظواهر غير العلمية.

باروخ سبينوزا (1677-1632)

فيلسوف الطبيعة

يُعد «باروخ سبينوزا» أحد أعظم فلاسفة العقلانية في القرن السابع عشر. وُلد سبينوزا في الرابع والعشرين من نوفمبر عام 1632 في الجالية البرتغالية بأمستردام. كان «سبينوزا» طالبًا شديد الموهبة، ويُعتقد أن طائفته كانت تعده ليكون رجل دين، إلا أنه عندما كان في عمر السابعة عشرة، اضطر إلى التوقف عن الدراسة لمساعدة عائلته على إدارة عملها. وفي السابع والعشرين من يوليو عام 1656، صدر قرار بحرمان «سبينوزا» (طرده) من طائفته الدينية بأمستردام لأسباب لا تزال غير معروفة (ولو أنه يُعتقد أن هذا جاء ردة فعل على أفكار سبينوزا الجديدة التي شكلت فيما بعد الخطوط العامة لفلسفته).

كانت فلسفة «سبينوزا» شديدة الثورية، واتسمت أفكاره بخصوص الأخلاق والإله والبشر بطابع شديد الطبيعانية.

وبحلول عام 1661، فقد «سبينوزا» إيمانه بالكامل، وخرج على الدين، ولم يعد يعيش في أمستردام. وبينما كان مقيمًا في ريجنسبورج (قرية في أمستردام)، ألَّف العديد من الكتب، إلا أن تعليقه على كتاب «ديكارت» *Principles of Philosophy* لم يُنشر باسمه خلال حياته حتى عام 1663. وبحلول عام 1663، بدأ «سبينوزا» تأليف أعمق كتبه الفلسفية؛ كتاب *الأخلاق Ethics*، لكنه توقف ليعمل على كتابه المثير للجدل *رسالة في اللاهوت والسياسة*، الذي نُشر عام 1670 دون نسبته له. وقد أدى الجدل الذي أثير حول ذلك الكتاب إلى امتناع «سبينوزا» عن نشر أية أعمال أخرى، وفي عام 1676، التقى «سبينوزا» بلايبنتز لمناقشة كتابه *الأخلاق*، الذي انتهى منه من فوره، ولم يجرؤ على نشره. وبموته عام 1677، نشر أصدقاء «سبينوزا» كتاباته بعد موته، مع أن كتاباته كانت محظورة في جميع أنحاء هولندا.

سبينوزا وكتابه *رسالة في اللاهوت والسياسة*

سعى «باروخ سبينوزا» في أكثر أعماله إثارة للجدل *رسالة في اللاهوت والسياسة* إلى كشف النقاب عن الحقائق الكامنة وراء الدين والكتاب المقدس، وإلى تقويض السلطة السياسية التي تمتعت بها السلطات الدينية على الناس.

وجهة نظر سبينوزا بخصوص الدين

لم ينتقد «سبينوزا» ديانته فقط، بل أيضاً جميع الأديان، ونادى بضرورة فصل الفلسفة عن الدين، وبخاصة ما يتعلق بقراءة الكتاب المقدس؛ فهدف المؤسسات الدينية، حسب «سبينوزا»، هو إدامة خضوع الناس، في حين أن هدف الفلسفة هو إدراك الحقيقة العقلانية.

من وجهة نظر «سبينوزا»، فإن الرسالة الدينية الوحيدة هي «أحب جارك»، والدين تحول إلى خرافة، وأصبحت الكلمات المكتوبة تضمر أكثر مما تُظهر. وفي نظر سبينوزا، فإن الكتاب المقدس ليس وحيًا إلهيًا، لكنه يتعين علينا أن نتعامل معه كأي نص تاريخي آخر. والمعجزات، حسب «سبينوزا»، لم تحدث، وكل الظواهر لها تفسير طبيعاني، لكن الناس، كما زعم، اختاروا ألا يبحثوا عن تفسيرات. ولما كان «سبينوزا» على قناعة بأن النبوءات لم تكن وحيًا إلهيًا، فإنه زعم أنها ليست معرفة خاصة.

وقد جادل «سبينوزا» بأنه لكي نظهر لله التبجيل، فإنه يتعين إعادة علينا قراءة الكتاب المقدس للعثور على «الدين الحقيقي». وجادل بأن الناس كلهم سواء، وأنه يجب أن يكون للدولة دين واحد. وبعد ذلك، مضى سبينوزا نحو

الكشف عن أجندته السياسية، زاعمًا أن الشكل المثالي للحكم هو الديمقراطية؛ لأنه في ظل الديمقراطية، نادرًا ما ترى إساءة استغلال للسلطة.

كتاب سبينوزا *الأخلاق*

وفي كتابه الأهم والأكبر *الأخلاق*، عالج «سبينوزا» الأفكار التقليدية عن الله والدين والطبيعة البشرية.

الله والطبيعة

في كتابة *رسالة في اللاهوت والسياسة*، شرع «سبينوزا» في التحدث عن معتقداته التي تقول إن الله هو الطبيعة، والطبيعة هي الله، وأنه من غير الصائب الافتراض أن الله يتصف بخصال بشرية. وفي كتابه *الأخلاق*، أسهب سبينوزا في أفكاره عن الله والطبيعة. فحسب «سبينوزا»، إن كل شيء في الكون جزء من الطبيعة (وبالتالي من الله)، وإن كل الأشياء في الطبيعة تسير حسب القوانين الأساسية ذاتها. ويتبع «سبينوزا» المنهج الطبيعاني (الذي كان منهجًا ثوريًّا آنذاك)، وينص على أنه يمكن فهم البشر وتفسيرهم بالطريقة نفسها التي يُفهم ويُفسر بها أي شيء آخر في الطبيعة؛ فالبشر لا يختلفون في أي شيء عن العالم الطبيعي.

الإنسان

في الجزء الثاني من كتابه *الأخلاق*، ركز «سبينوزا» على الطبيعة وأصل البشر. وادعى «سبينوزا» أن الصفتين اللتين يمتلكهما البشر، ويعون أنهم يتمتعون بهما، هما الفكر والامتداد. وتشمل أنماط الفكر الأفكار، في حين تشمل أنماط الامتداد الأجسام المادية، وكلاهما جوهران منفصلان. وتقع الأحداث المادية نتيجة سلسلة سببية من الأحداث المادية الأخرى، ولا يحكمها سوى القوانين المعنية بالامتداد، في حين أن الأفكار ليست سوى نتاج الأفكار الأخرى، وتسير

وفـق مجموعتهـا الخاصة من القوانين. وبالتالي، ليس هنـاك أي نوع من التفاعل السببي بين الجوهر العقلي والآخر المادي؛ ولو أنهما مترابطان، ويعمل أحدهما بموازاة الآخر، ولهذا السبب، فإن لكل نمط من أنماط الامتداد، تجد نمطًا للفكر موازيًا له.

ولمـا كان الفكـر والامتداد صفتين من صفات الله، فإن كلاهما بمثابة وسـيلة بإمكانها مسـاعدتنا على فهم الطبيعة والله. وعلى النقيض من ثنائية «ديكارت»، لا تزعم نظرية «سبينوزا» أن ثمة جوهرين منفصلين؛ بل إن الفكر والامتداد هما تجليان لشيء واحد: الإنسان.

المعرفة

زعـم «سـبينوزا» أن عقل الإنسـان، لديه أفـكار. وهذه الأفكار، التي تنشـأ عن بيانـات إدراكيـة وحسـية وشـعورية (مثـل الألم واللـذة) لا تفضي فـي النهاية إلى اكتسـاب المـرء معرفة حقيقيـة أو كافية بالعالم؛ لأنها مُسـتمدة مـن خلال نظام الطبيعـة. وهـذه الطريقـة فـي اكتسـاب المعرفـة إنمـا هـي مصـدر لا ينضب من الأخطاء، ويُطلق عليها «المعرفة من الخبرة العشوائية».

ومـن منظور «سـبينوزا»، فـإن النـوع الثاني مـن المعرفة هـو المنطق. وعندما تكـون لـدى المـرء منا فكرة كافيـة، فإنه يكتسـبها من خلال الاسـتدلال المنطقي العقلانـي المنظـم، ومثل هذه الأفكار هي التي ينطـوي محتواها على فهم حقيقي لجوهر الشـيء. فالفكرة الكافية تجاه شـيء ما بإمكانها أن تضع يدها على جميع العلاقات السببية، وتبين طبيعة تلك العلاقات، ولِماذا هي على هذا النحو، وكيف هي على هذا النحو. وليس بمقدور المرء أن يحمل فكرة كافية من خلال التجربة الحسية وحدها.

إن مفهـوم «سـبينوزا» للفكـرة الكافيـة ينطـوي علـى تفـاؤل هائـل بالقـدرات البشـرية علـى عكـس المفاهيـم التي كانت سـائدة قبلـه. فوفق «سـبينوزا»، يتمتع

البشـر بالقدرة على معرفة كل ما يمكن معرفته عن الطبيعة، وبالتالي، معرفة كل ما يمكن معرفته عن الله.

الأفعال والمشاعر

لم يدخر «سـبينوزا» جهدًا ليثبت أن البشـر جزء من الطبيعة. وبإثباته لذلك، أشـار ضمنًـا إلـى أن البشـر لا يمتلكون إرادة حـرة؛ لأن العقل والأفكار محكومون بسلسـلة سـببية من الأفكار التي تدور ضمن نطاق الفكر (الفكر الذي هو هبة من الله)؛ ويعني أيضًا أن الأفعال محكومة بأحداث الطبيعة.

وبعـد ذلـك، يقسـم «سـبينوزا» الانفعـالات (العواطـف مثل الغضـب، والحب، والفخـر، والحسـد... إلـخ، التي تحكمهـا الطبيعة) إلى مشـاعر وأفعـال. فعندما يقـع حـدث ما نابع من طبيعتنـا الداخلية (مثل المعرفة أو الأفـكار الكافية)، فإن ذلـك يعنـي أنه نتيجة نشـاط العقل، لكن عندما يقع شـيء ما داخلنا نتيجة شـيء خارجنا، فإننا بذلك نكون موضع انفعال سلبي. وبصرف النظر عن كوننا الفاعل أو المنفعـل، ينجـم عـن ذلـك تغيـر فـي خصائصنـا العقليـة والماديـة. وقد زعم «سبينوزا» أن كل الموجودات في الكون مجبولة على السعي إلى البقاء والاستمرار، وأن الانفعال يحد من هذا السعي.

وحسـب «سـبينوزا»، يجـب علـى البشـر أن يسـعوا إلـى تحريـر أنفسـهم مـن المشـاعر والانفعـالات، ويضطلعـون بـدور الفاعـل. لكـن، وبمـا أن التحـرر مـن المشـاعر والانفعالات ليـس ممكنًا بشـكل كامل، فإنه يجب على البشر أن يحاولوا السـيطرة عليهـا وضبطهـا. وبلعـب دور الفاعل وتقييـد الانفعالات، يصبح البشـر «أحـرارًا»، بمعنـى أن أي شـيء يحدث سـيكون نابعًـا من طبيعة المرء، وليس من القوى الخارجية. كما سيؤدي هذا أيضًا إلى تحرير البشر من تقلبات الحياة. وفي نظر «سـبينوزا»، يحتاج البشـر إلى أن يحرروا أنفسهم من اعتمادهم على الخيال والحواس. فالانفعالات ترينا كيف يمكن للأشياء الخارجية أن تؤثر في قوانا.

الفضيلة والسعادة

في كتابه *الأخلاق*، جادل «سبينوزا» بأن البشر يجب أن يتحكموا في انفعالاتهم، وأن يحدوا من تأثير الانفعالات والأشياء الخارجية عليهم. ويتحقق هذا من خلال الفضيلة، التي يصفها «سبينوزا» بأنها السعي إلى المعرفة والفهم، وإلى تكوين أفكار كافية. وفي النهاية، هذا يعني السعي إلى معرفة الله (النوع الثالث من المعرفة). وتؤدي معرفة الله بالبشر إلى حب الأشياء، حبًّا طوباويًّا صادقًا وليس مجرد هوى وعاطفة غريزية. وهكذا يمكن فهم الكون، والوصول إلى الفضيلة والسعادة.

فلسفة الدين

فهم الدين

تتناول فلسفة الدين مفاهيم مثل المعجزات، والصلاة، وطبيعة الله ووجوده، وعلاقة الدين والأنظمة القيمية الأخرى بعضها ببعض، وكذلك مشكلة الشر. فلسفة الدين ليست لاهوتًا، ومن ثم، فإنها غير معنية بسؤال مثل: «من الله؟»، لكنها تتناول الأفكار والمفاهيم التي تتأسس عليها التقاليد الدينية.

اللغة الدينية

يمكن النظر إلى اللغة الدينية عادةً على أنها لغة غامضة ومُلغزة ومبهمة. وفي القرن العشرين، بدأ الفلاسفة يتحدون اللغة الدينية السائدة، وحاولوا رفض أية ادعاءات غير تجريبية، واصفين مثل هذه الادعاءات بأنها عديمة المعنى. وقد عُرفت المدرسة التي انتمى إليها هؤلاء الفلاسفة بالوضعية المنطقية.

وحسب الوضعيين المنطقيين، فإن الادعاءات المبنية على استدلالات تجريبية، أو تقوم على الرياضيات أو المنطق، هي فقط التي يمكن اعتبارها ذات معنى. وكان هذا يعني أن العديد من الادعاءات والتعبيرات الدينية الكثيرة، حتى تلك المعنية بالله «(مثل «الرب إله رحيم ورءوف») ، لم يكن من الممكن التحقق منها، ومن ثم عُدت عديمة المعنى.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، وبعد أن بدأ الكثير من الفلاسفة يجدون أن مزاعم الوضعية المنطقية تنطوي على إشكالات عدة، وبعد تزايد شعبية وشهرة عمل «لودفيج فيتجنشتاين» في اللغة، وعمل «ويلارد فان أورمان كواين» في الطبيعانية - بدأ نجم الوضعية المنطقية في الأفول. وبحلول

سبعينيات القرن العشرين، كانت مدرسة الفكر قد انهارت تمامًا، ما فتح الباب أمام نظريات وتفسيرات بخصوص اللغة الدينية.

وبعد الوضعية المنطقية، ظهرت مدرستان فكريتان معنيتان باللغة الدينية: الواقعية وغير الواقعية. وهؤلاء الذين اعتقدوا بالواقعية آمنوا بأن اللغة تطابق الواقع، أما هؤلاء الذين اعتقدوا بغير الواقعية، فقد آمنوا بأن اللغة غير مطابقة للواقع (لكنهم دفعوا بأن اللغة الدينية معنية بالسلوك والخبرة البشريين).

مشكلة الشر

تُعرف أبرز الحجج ضد الإيمان بإله باسم «مشكلة الشر». ويمكن التعبير عن مشكلة الشر بالعديد من الطرق المختلفة:

مشكلة الشر المنطقية

قد تكون مشكلة الشر المنطقية التي كان إبيقور أول من أشار إليها أقوى الحجج ضد وجود الله، وكانت تلك المشكلة تنطوي على أربعة احتمالات ترتكز على الطعن في قدرة الإله والتشكيك في عدله وصولًا إلى إنكار وجوده.

رد الفيلسوف توما الأكويني على مشكلة الشر منطقيًّا بالقول إنه من غير الواضح ما إذا غاب الشر سيصبح العالم مكانًا أفضل؛ فمن غير الشر، لن يكون هناك معنى للطيبة، والعدالة، والإنصاف، والإيثار. ومن الحجج الأخرى ضد مشكلة الشر المنطقية، التي تُعرف باسم «حجة الجهل بالدافع»، وتنص على أنه، بما أنه من المستحيل معرفة الله معرفة تامة، فإن قدرة البشر على تخمين دوافع الله هي قدرة محدودة.

مشكلة الشر التجريبية

تزعم مشكلة الشر التجريبية، التي صاغها «ديفيد هيوم»، أنه إذا لم يكن المرء خاضعًا لمنظومة من الأفكار القبلية الملزمة، مثل القناعات الدينية، فإن اصطدامه بالشر في العالم سيقوده إلى الإلحاد، ومفهوم الله الخيِّر القدير لن يكون له وجود.

حجة الاحتمالية الناتجة عن معضلة الشر

تنص هذه الحجة على أن وجود الشر في حد ذاته دليل على أنه ليس هناك إله.

الثيوديسيا أو العدالة الإلهية

الثيوديسيا فرع من فروع الفلسفة يسعى إلى التوفيق بين الإيمان بأن الله خيِّر وعليم وقدير، ووجود الشر والمعاناة. وتؤمن الثيوديسيا بأن الله يقدر على منع الشر، وتقر بوجود الشر، وتسعى إلى فهم أسباب عدم منع الله له. وإحدى أشهر نظريات الثيوديسيا نظرية «لايبنتز» التي تنص على أن العالم أفضل عالم ممكن من بين جميع العوالم الممكنة؛ وبما أنه من خلق إله كامل، فإنه لا بد أنه العالم الأفضل والأكثر توازنًا.

حجج وجود الإله

تنقسم الحجج التي تثبت وجود الإله إلى ثلاثة أنواع رئيسية: الحجج الوجودية، والكونية، والغائية.

الحجج الوجودية

تستند الحجج الوجودية (الأنطولوجية) إلى منطق *قبلي*، ففي زعمها أن مفهوم الله، والقدرة على الحديث عن الله، تعني أنه لا بد أن الله موجود. وعندما نتحدث عن الله، فإننا نتحدث عن كائن كامل لا يفوقه في عظمته كائن آخر. وبما أنه خير لنا أن يكون هناك إله بدلًا من ألا يكون هناك إله، ولما كنا نعتبر الإله كائنًا كاملًا، فإن هناك إلهًا.

الحجج الوجودية بها مشكلات؛ لأنه يمكن توظيفها في إثبات وجود أي شيء كامل. ومن وجهة نظر «كانت»، فإن الوجود خاصية من خصائص الأفكار والتصورات لا الأشياء.

الحجة الكونية

تزعم الحجة الكونية (الكوزمولوجية) أنه لما كان العالم والكون موجودين، فإن هذا يعني ضمنًا أن وجودهما واستمرار وجودهما، يقف وراءهما كائن ما. ولا بد أن هناك «محركًا أول»، وهو هنا الله؛ لأن الارتداد إلى ما لا نهاية للخلف ليس ممكنًا ببساطة. وتنقسم الحجج الكونية إلى نوعين:

1. الشرطية (التي تنص على أن الكون كان بالإمكان ألا يُوجد، وبالتالي، فإن وجوده يتطلب تفسيرًا).
2. الزمنية (التي تنص على أنه كانت هناك ولابد لحظة في الزمن لم يكن الكون فيها موجودًا، وهذا الوجود حتمًا وراءه كائن ما خارج الكون، وهو الله).

الحجة الغائية

تزعم الحجة الغائية، التي تُعرف أيضًا بحجة التصميم الذكي، أنه، مع الأخذ في الاعتبار النظام الكامن في العالم والكون، لا بد أن العالم من خلق كائن كان لخلقه للحياة هدف واضح في ذهنه.

المعجزات

يدور الكثير من الجدل في أوساط فلسفة الدين حول ما يمكن اعتباره معجزة وما ليس كذلك. وعندما يتحدثون عن المعجزات، يقصد الفلاسفة أحداثًا غير عادية لا يمكن تفسيرها من خلال الأسباب الطبيعية. ومثل هذه الأحداث، حسب بعض الفلاسفة، يجب أن تكون من عمل إلهي.

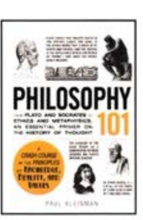
اعترض «ديفيد هيوم» على مفهوم المعجزات، واصفًا إياها بـ «خرق قوانين الطبيعة». وجادل بأن الدليل الوحيد الذي من شأنه إثبات وقوع المعجزات شهادة شاهد عيان، في حين أن الأدلة التي تثبت حقيقة قوانين الطبيعة يمكن الحصول عليها من خلال اتفاق خبرات الناس على مر العصور. وبالتالي، يجب أن تكون شهادة شاهد عيان على وقوع المعجزات أقوى من الأدلة المتوافرة على وجود قوانين تحكم الطبيعة، وبما أنه ليست هناك أدلة كافية تثبت وقوع المعجزات، فإنه من غير المنطقي الإيمان بأن ثمة إمكانية أن تحدث خروقات من هذا النوع لقوانين الطبيعة.

اعترض آخرون على رأي «هيوم» بخصوص المعجزات، معتقدين أن المعجزات ليست خروقات لقوانين الطبيعة. وجادل هؤلاء الفلاسفة بأن قوانين الطبيعة تصف ما هو من المرجح أن يحدث ضمن شروط وظروف معينة، وبالتالي، فإن المعجزات ما هي إلا استثناءات للعمليات المعتادة. وجادل فلاسفة

الديـن بـأن فهـم «هيوم» لنظرية الاحتمـالات فهم قاصر، وأن وقـوع حدث ما على نحو متكرر ليس كافيًا لاستبعاد وقوع ما يناقض هذا الحدث.

الفهرس

فلسفة



اكتشف عالم أعظم المفكرين وأفكارهم المبتكرة

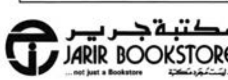
غالبًا ما تحوِّل الكتب الأكاديمية الحديث عن الفلسفة - بأعلامها ومبادئها ونظرياتها الجديرة بالملاحظة - إلى ذلك الخطاب الممل الذي يرفضه «أفلاطون»، لذا يبتعد هذا الكتاب عن التفاصيل المملة والمنهجية الفلسفية المعقدة، ويقدم لك، بدلًا من ذلك، دروسًا في الفلسفة تبقيك منخرطًا فيها بينما تستكشف التاريخ الرائع للفكر الإنساني.

من أرسطو وهايدجر، إلى الإرادة الحرة والميتافيزيقيا، يزخر هذا الكتاب بمئات الحكايات الفلسفية الممتعة، والرسوم التوضيحية، والألغاز الفكرية التي لن تجدها في أي كتاب آخر.

وسواء كنت تتطلع إلى كشف أسرار الوجودية، أم تريد فقط أن تعرف ما جعل فولتير يصل إلى ما وصل إليه، فإن هذا الكتاب هو الخيار الأمثل لك، حتى إن كنت لا تعرف ما تبحث عنه .

نشأ بول كلينمان في مدينة وايت بلينس بولاية نيويورك، ويقطن حاليًا في مدينة نيويورك سيتي، وقد تخرج في جامعة ويسكونسن في عام 2009 وحصل على شهادة في الفن وفنون الاتصال: الإذاعة، والتلفزيون، والسينما، ومن أعماله السابقة *Freudian theory* الذي نشرته دار نشر ميكسوينيز، و *The Bullsh*t Artist*، و*A Ton of Crap*، و*Psych 101*.





ISBN 628-1072-12-130-3



